SHERRY B. ORTNER

CIENCIAS SOCIALES

Antropología y teoría social

Cultura, poder y agencia

UNSAM EDITA

SHERRY B. ORTNER

CIENCIAS
SOCIALES

Antropología y teoría social

Cultura, poder y agencia

creative commons

UNSAM
EDITA

Colección: Ciencias Sociales
Director: Máximo Badaró

Ortner, Sherry

Antropología y teoría social: Cultura, poder y agencia / Sherry Ortner.
1ª edición– San Martín: Universidad Nacional de Gral. San Martín.
UNSAM EDITA, 2016.

196 pp.; 21 x 15 cm (Ciencias Sociales / Máximo Badaró)

Traducción de Silvia Jawerbaum y Julieta Barba.
ISBN 978-987-4027-17-7

1. Antropología Cultural. I. Jawerbaum, Silvia, trad. II. Barba, Julieta, trad.
III. Título.

CDD 306

Título original: *Anthropology and Social Theory: Culture, Power and the Acting Subject*

© 2006 Duke University Press
Box 90660, Durham, NC 27708-066
© 1991 SAR Press, Santa Fe, New Mexico
"Reading America: Preliminary Notes on Class and Culture", publicado originalmente en Fox, Richard G. (ed.): *Recapturing Anthropology: Working in the Present*
© 2005 Sage Publications Ltd.
"Subjectivity and Cultural Critique", publicado originalmente en *Anthropological Theory*, Vol. 5, N° 1

1ª edición en español, junio de 2016
© 2016 Sherry Ortner
© 2006 de la traducción Silvia Jawerbaum y Julieta Barba
© 2016 UNSAM EDITA de Universidad Nacional de General San Martín

Campus Miguelete. Edificio Tornavía
Martín de Irigoyen 3100, San Martín (B1650HMK), provincia de Buenos Aires
unsamedita@unsam.edu.ar
www.unsamedita.unsam.edu.ar

Diseño de interior y tapa: Ángel Vega
Edición digital: María Laura Alori
Corrección de estilo: Javier Beramendi

Se imprimieron 500 ejemplares de esta obra durante el mes de junio de 2016 en Albors Adrián y Trabucco Carlos S. H., California 1231, CABA

Queda hecho el depósito que dispone la Ley 11.723
Editado e impreso en la Argentina

Los contenidos de este libro pueden ser reproducidos en todo o en parte, siempre y cuando se cite la fuente y se haga con fines académicos y no comerciales

Para Tim y Gwen
Con el amor de siempre

AGRADECIMIENTOS

Los ensayos de este libro contienen historias específicas y cada uno incluye su propia nota de agradecimientos. Además, deseo agradecer a Ken Wissoker, de Duke University Press, por su constante interés en mi trabajo y por su amistad, que va más allá del ámbito laboral. También quiero expresar mi gratitud a los lectores del manuscrito, de los cuales uno reveló su nombre, Akhil Gupta, y el otro decidió permanecer anónimo. Los comentarios de ambos han sido sumamente útiles.

INTRODUCCIÓN		**13**
Actualización de la teoría de la práctica	1. Primeras expansiones	16
	2. La cultura en la práctica	23
	3. Conclusiones: poder, historia, cultura	28
CAPÍTULO 1		**33**
Una lectura de Estados Unidos. Apuntes preliminares sobre clase y cultura	1. Punto de entrada: clase y cultura en Estados Unidos	34
	2. La clase y la geografía social de género y prácticas sexuales	41
	3. La ficción como etnografía	49
	4. Breve conclusión	56
CAPÍTULO 2		**57**
La resistencia y el problema del rechazo etnográfico	1. Resistencia y dominación	59
	2. Higienización de la política	61
	3. Dilución de la cultura	65
	4. Disolución del sujeto	69
	5. Resistencia textual	74
	6. Conclusiones	77
CAPÍTULO 3		**79**
Identidades. La vida oculta de las clases sociales	1. Algunas perspectivas teóricas	79
	2. El predominio de las categorías étnicas y raciales	82
	3. Notas terminológicas	86
	4. Modelos de interrelación	88
	5. Los judíos en/y/como la clase media	90
	6. Conclusión: la vida oculta de la clase	94
CAPÍTULO 4		**97**
Generación X. La antropología en un mundo saturado de medios de comunicación	1. Generación X: la cultura pública	99
	2. La pertenencia a la Generación X y la raza blanca	105
	3. Las transformaciones de la clase media	107
	4. Otras teorías de clase: reproducción y representaciones	115
	5. El problema del haragán	121
	6. Algunas conclusiones	123

CAPÍTULO 5 **127**
Subjetividad y crítica cultural
1. Breve historia de los debates en torno al sujeto **127**
2. Otra mirada al concepto de cultura de Geertz **132**
3. La construcción cultural de la subjetividad **135**
4. De la interpretación de la cultura a la crítica cultural: dos lecturas de la conciencia posmoderna **140**
5. Algunas breves conclusiones **149**

CAPÍTULO 6 **151**
Poder y proyectos. Reflexiones sobre la agencia
1. El problema de la agencia **153**
2. Definición de agencia **156**
3. Tres ensayos breves sobre agencia y poder **161**
4. A modo de conclusión **174**

BIBLIOGRAFÍA **177**

ACTUALIZACIÓN DE LA TEORÍA DE LA PRÁCTICA[1]

Cuando la teoría de la práctica hizo su aparición, a fines de la década de 1970, el panorama teórico estaba dominado por tres grandes paradigmas: la antropología interpretativa o "simbólica", que se inició con los escritos de Clifford Geertz; la economía política marxista, cuyo mayor exponente quizá fue Eric Wolf, y las distintas formas del estructuralismo francés, que comenzó con Claude Lévi-Strauss, pero que, para esa época, ya estaba siendo reemplazado por varias corrientes postestructuralistas.

Todos esos movimientos representaban un avance respecto del funcionalismo hegemónico previo. Mientras que los funcionalistas se preguntaban por la coherencia de las cosas, Geertz se preguntó por su significado. Donde los funcionalistas veían sistemas sociales en gran medida benignos y tendientes a la estabilidad, los marxistas señalaban el carácter explotador del capitalismo y de otras formaciones sociales, lo que genera movimientos continuos de desestabilización y cambio. Y en tanto los funcionalistas se preguntaban por la función práctica de las instituciones, Lévi-Strauss mostró que las instituciones prácticas, como el parentesco, y otras aparentemente menos prácticas, como el mito, funcionaban según una lógica o "estructura" subyacente.

En un plano, se trataba de iniciativas muy distintas, y en cierta medida, opuestas. Pero desde otra perspectiva, tenían algo en común: eran fundamentalmente teorías sobre los "condicionamientos". La conducta humana estaba formada, moldeada, ordenada y definida por fuerzas y formaciones sociales y culturales externas: la cultura, las estructuras psicológicas, el capitalismo. Ciertos tipos de condicionamientos estructurales son, desde luego, reales y no sería justo negarlos. De hecho, más adelante haré algunas observaciones sobre ciertas críticas de la noción de cultura a las que les falta el importante elemento

1 En primer lugar, deseo agradecer a Timothy Taylor por sus observaciones agudas y extremadamente útiles sobre las versiones preliminares de esta introducción. Presenté otras versiones de este texto, con el título "Juegos serios", en el Departamento de Antropología de la Universidad de Stanford y las expuse ante el grupo "Culturas del Capitalismo", de la Universidad de California de Los Ángeles. En ambos casos, recibí comentarios muy profundos (que también reforzaron algunas cuestiones sugeridas por uno de los lectores anónimos) que me hicieron cambiar la dirección que había tomado originariamente para este ensayo. Agradezco a todos.

del condicionamiento en ese concepto. Pero una teoría basada exclusivamente en los condicionamientos, que no considera ni la agencia humana ni los procesos que los producen y los reproducen –las prácticas sociales–, parecía cada vez más problemática.

En sociología (y en menor medida en antropología), Erving Goffman (1959 y 1967), entre otros autores pertenecientes a la corriente denominada interaccionismo, puso en entredicho la perspectiva del condicionamiento. Pero el interaccionismo era demasiado extremo, pues descartaba casi todos los condicionamientos estructurales y se centraba en una microsociología de las interacciones interpersonales. Nunca fue tan influyente como las otras escuelas, pero ocupó el lugar vigilante de la oposición y mantuvo viva una versión de la antinomia estructura/agencia.

La teoría de la práctica asumió el desafío de superar esa oposición. En un breve lapso entre finales de la década de 1970 y comienzos de la década de 1980, salieron a la luz tres ensayos clave: en 1977, *Outline of a Theory of Practice*, de Pierre Bourdieu; en 1979, *Central Problems in Social Theory: Action, Structure and Contradiction in Social Analysis*, de Anthony Giddens (1979b); y en 1981, *Historical Metaphors and Mythical Realities: Structure in the Early History of the Sandwich Islands Kingdom*, de Marshall Sahlins (1981). Cada uno a su manera conceptualizó las articulaciones entre las prácticas de los actores sociales "sobre el terreno" y las grandes "estructuras" y "sistemas" que condicionan esas prácticas y que, aun así, son en definitiva susceptibles de ser transformados por estas. De distintos modos, los tres autores postulaban una relación dialéctica, y no una oposición, entre los condicionamientos estructurales de la sociedad y la cultura, por un lado, y las "prácticas" –el nuevo término es importante– de los actores sociales, por el otro. También sostenían que las perspectivas "objetivistas" (como la economía política de Wolf) y las "subjetivistas" (como la antropología interpretativa de Geertz) no suponían formas opuestas de hacer ciencia social, sino que representaban "momentos" (Bourdieu, 1977: 3) de un proyecto más global cuya finalidad era comprender la dialéctica de la vida social. En pocas palabras, esas obras fueron sumamente importantes, cuando menos porque comenzaron a exponer los mecanismos por los cuales la aparente contradicción –que "la historia hace a las personas, pero las personas hacen la historia" (Ortner, 2003: 277)– no solo no es una contradicción, sino que quizá sea la verdad más profunda de la vida social.[2]

2 Debido a la antigua oposición entre "estructura" y "agencia" en las ciencias sociales y a los modos en que esa oposición parece funcionar como una estructura profunda en el sentido de Lévi-Strauss, había y sigue habiendo una tendencia a ver la teoría de la práctica en sí como un tipo de resurgimiento implícito de teorías que no hacían demasiado hincapié en los condicionamientos reales y profundamente sedimentados con los que viven los individuos. Yo me he opuesto a esa visión al menos desde mi estudio de la fundación de los monasterios sherpas, *High Religion* (Ortner, 1989: 11-18), y solo puedo reiterar que nada podría estar más alejado de la verdad. De hecho, la mayoría de los lectores de Bourdieu

Dicho de otro modo, la teoría de la práctica proporcionaba soluciones genuinas a los problemas que habían invadido el terreno, algunos desde el funcionalismo y otros generados por las nuevas escuelas teóricas de las décadas de 1960 y 1970. La teoría de la práctica restituyó al actor en el proceso social sin perder de vista las estructuras mayores que condicionan (y también habilitan) la acción social. "Ancló" los procesos culturales –discursos, representaciones, lo que conocíamos como "sistemas simbólicos"– en las relaciones sociales de los individuos "sobre el terreno". Esa noción de las relaciones sociales ancladas era (en distintos grados) más marxista y/o weberiana que funcionalista, con lo que se abría un espacio para cuestiones relativas al poder y la desigualdad que despertaron mi interés y el de muchos otros académicos en los años setenta.

A partir de entonces, la teoría de la práctica fue el marco general dentro del que he llevado a cabo mi labor. No obstante, a pesar de todas las dimensiones invalorables en las que potencialmente eliminó las viejas antinomias, como no podía ser de otra manera, tuvo ciertas limitaciones considerables. Así, casi desde el principio, me dediqué a adaptar ese marco, nutriendo mi investigación con los otros grandes cambios que tuvieron lugar dentro y fuera de la antropología. Este libro es, en más de un sentido, la historia de esa adaptación. En él analizo muchos trabajos de otros autores poniendo de relieve cómo he usado en mis ensayos la teoría de la práctica y otras obras, incluidos escritos anteriores de mi autoría y los ensayos que he seleccionado para este libro.

Había tres grandes áreas en las que se desarrollaban ideas nuevas relevantes y en las que, en mi opinión, se encontraban elementos para corregir y mejorar los fundamentos de la teoría de la práctica. La primera era lo que yo denomino "el giro del poder", vinculado con los trabajos de James Scott, Michel Foucault y Raymond Williams, entre otros, y con los estudios críticos sobre colonialismo, género, raza y etnicidad. La segunda era lo que Terrence McDonald (1996) llama "el giro histórico", un amplio movimiento que buscaba historizar las ciencias sociales y superar los marcos estáticos que la teoría de la práctica había heredado del funcionalismo.

Por último, estaba lo que designaré como una reinterpretación (o reinterpretaciones) de la cultura. Es aquí donde más me detendré en los capítulos que siguen. Como en ensayos anteriores exploré las repercusiones del giro del poder (especialmente en Ortner, 1996) y el giro histórico (en particular en Ortner, 1989, 1999 y 2003), solo haré una breve reseña de ambos, aunque conservan una vital importancia para los capítulos del presente libro. Pero quedan por estudiar las críticas y las nuevas formulaciones teóricas de la

y Giddens (en especial de sus primeros trabajos) dirían que, en última instancia, los dos fundadores de la teoría de la práctica tienden a exagerar los condicionamientos estructurales, incluso cuando ven las estructuras como algo producido a través de prácticas sociales (que nunca son libres).

cultura de las últimas décadas relacionadas con cuestiones de la práctica (y el poder y la historia).

1. Primeras expansiones

1.1. El giro del poder

Alrededor de la misma época en la que se desarrolló la teoría de la práctica, empezaron a publicarse una serie de trabajos en los que se repensaban cuestiones relacionadas con el "poder". Hubo entre ellos obras tan diversas como *Marxismo y literatura*, de Raymond Williams (2000), publicada originalmente en 1977; *Historia de la sexualidad 1. La voluntad del saber*, de Michel Foucault (1998), edición original de 1979; y *Weapons of the Weak*, de James Scott (1985). Todos, cada uno a su modo, coincidieron con el auge de los estudios críticos de género, raza, etnicidad y colonialismo. Como yo había trabajado activamente en el área de la antropología feminista y en especial, en esos años, en temas de "dominación masculina", pronto advertí que en la teoría de la práctica ese tema estaba lejos de ocupar un lugar preponderante. Naturalmente, la teoría en cuestión no dejaba de lado los temas relacionados con el poder, pero estos no ocupaban el centro de la escena, como se esperaba de ese tipo de trabajo crítico sobre desigualdad y dominación.

Vistos desde hoy, creo que mis propios estudios acerca de la desigualdad de género me acercaron a la teoría de la práctica desde el comienzo. Por un lado, quería entender la construcción cultural de las relaciones de género desde una perspectiva geertziana clásica. De hecho, en la introducción a *Sexual Meanings* (1981), con Harriet Whitehead adaptamos la conocida frase de Geertz para describir esa colección de ensayos como un estudio del "género como sistema cultural". Luego expresamos nuestro interés en algo más que la lógica y el funcionamiento del sistema de género, ya que queríamos comprender, por decirlo de alguna manera, de dónde provenía este. En otras palabras, queríamos descubrir cómo se "anclaban" esos sistemas en distintos tipos de relaciones sociales y, añadiría hoy, prácticas sociales.

En el ensayo escrito por mí incluido en ese libro, "Gender and sexuality in hierarchical societies" (Ortner, 1981), creé sin saberlo una especie de enfoque novedoso de la teoría de la práctica. Aún no me había adentrado en esa teoría,[3]

3 Marshall Sahlins me envió el manuscrito de *Historical Metaphors and Mythical Realities* cuando yo me encontraba escribiendo ese artículo. En ese momento, lo leí principalmente porque me interesaba encontrar "datos", pero cuando volví a él tiempo después comencé a analizar el marco teórico y a notar las resonancias de otras obras contemporáneas de la teoría de la práctica. Escribí sobre esa relación en Ortner (1984).

pero al releer el capítulo me di cuenta de que me estaba acercando a un método que me ayudaría a resolver algunos de los enigmas que rodeaban las relaciones (a veces violentamente) desiguales de género en distintas sociedades polinesias. Me interesaba, por ejemplo, el trato que se daba a las hijas de los jefes, a las que por un lado se embellecía y por otro se mantenía bajo estricto control paterno. Entendí que esas jóvenes eran los peones de un elaborado juego cultural (así lo denominaría hoy) de prestigio masculino. La idea era que, una vez que se llegara a comprender el juego, es decir, la configuración de las prácticas y sus jugadores, la lógica subyacente y el objetivo cultural, los elementos problemáticos cobrarían sentido. No me dedicaré aquí a resumir mi interpretación. Lo importante es que mi investigación en un ámbito específico de las relaciones de poder –el género– me conducía a una especie de marco de la teoría de la práctica en el que participaba un dispositivo analítico que más tarde denominé "juegos (serios)" (Ortner, 1996a).

Como he mencionado, los primeros exponentes de la teoría de la práctica no hacían caso omiso de las cuestiones vinculadas con el poder. De hecho, trataban el tema de distintas maneras. En parte, lo que está en discusión es el peso relativo que se asigna al poder como algo que se conforma en el orden cultural o institucional (la "dominación", según Giddens) y como una relación social real de actores reales en el terreno (el "poder", según Giddens). Las dos interpretaciones son importantes, pero, paradójicamente, si se pone demasiado acento en el poder estructural, la tendencia es a alejarse del plano de las prácticas reales. Esto se observa con claridad en *Outline of a Theory of Practice*. Las relaciones sociales de poder y desigualdad, en especial las relaciones patriarcales, son centrales en el análisis. Pero nunca se las explora como formaciones de poder específicas que abarcan ideologías y prácticas propias. Antes bien, Bourdieu dedica la mayor parte de su ensayo a desarrollar el concepto de *habitus*, una estructura profundamente arraigada que da forma a las disposiciones de los individuos para actuar de forma tal que acaban aceptando el dominio de otros, o "del sistema", aunque nadie los obligue a hacerlo. Sahlins sigue una línea similar. Al describir prácticas de poder interpersonal en Hawái, otorga prioridad a las formas impersonales de condicionamiento integradas en las estructuras asimétricas que atraviesan todas las relaciones de esa sociedad organizada jerárquicamente. Giddens parece apartarse de esa idea. Según sus observaciones, en lo que él denomina "la dialéctica del control" (1979b: 145 y siguientes), los sistemas de control nunca pueden funcionar a la perfección, porque los controlados tienen agencia y raciocinio, y por eso siempre pueden encontrar la forma de evadirse o de resistirse. Los argumentos de Giddens se corresponden con los de James Scott, uno de los autores que escriben sobre el poder cuyas ideas comentaré más adelante. La diferencia radica, quizás, en que para Giddens el poder es una más de las muchas modalidades

de la práctica, mientras que para Scott y el resto de los autores es absolutamente esencial para el marco teórico que plantean.

A continuación, expondré las ideas que proponen esos teóricos en los debates sobre el poder. Mi elección de Foucault, Scott y Williams quizá parezca algo desconcertante. El lector podrá preguntarse como mínimo por qué no he elegido ningún autor que se haya dedicado a estudiar la dominación colonial, racial o de género. Diré solamente que esos tres nombres proporcionan las herramientas más generales para examinar cualquier forma de dominación y desigualdad, tanto de género como racial o colonial. En ese sentido, Foucault ejerció una influencia fundamental en una de las exponentes más relevantes del feminismo, Judith Butler (por ejemplo, 2001) y en la obra del más grande intelectual en el campo de los estudios (pos)coloniales: Edward Said (por ejemplo, 1990). Los trabajos de Scott generaron una industria virtual de estudios de "resistencia" de todo tipo, en especial de los movimientos de resistencia de esclavos y campesinos. Raymond Williams es el padre de una escuela académica muy prolífica, la de los "estudios culturales", que ha producido importantes trabajos acerca de las relaciones de poder que contemplan factores de género, raza, clase y juventud.

Los tres pensadores mencionados pueden ubicarse a lo largo de un espectro determinado por una de las problemáticas centrales de los estudios sobre el poder: el poder como un elemento omnipresente e invasivo. En un extremo se encuentra Foucault, para quien el poder es ubicuo en la sociedad, permea todos los aspectos del sistema social y es profundamente invasivo en el plano psicológico. "Fuera" del poder no hay nada. En el otro extremo está James Scott, que sostiene que si bien en la vida social el poder tiene una participación importante, psicológicamente es mucho menos invasivo de lo que proponen los otros autores.[4] Según Scott, las personas dominadas entienden lo que ocurre e incluso siguen tradiciones explícitas –"discursos ocultos"– de crítica y resistencia (Scott, 2000). Si no ejercen activamente la resistencia, es solo porque se lo impide el poder político y económico del grupo dominante. En cuanto a Williams (2000), adopta una postura intermedia, pues ve a los actores bajo el control de las "hegemonías" en cierta medida, pero toma la idea de Gramsci de acuerdo con la cual esas hegemonías, en varios sentidos, nunca son totales y absolutas. Nunca son totales en el sentido histórico, pues en el curso de la historia, si bien se puede hablar de formaciones hegemónicas en el presente, siempre hay remanentes de hegemonías del pasado ("residuales") e inicios de hegemonías futuras ("emergentes"). El efecto de las hegemonías tampoco es total en lo psicológico, pues siempre existe en los individuos cierto

4 Scott esgrime argumentos contra la versión exagerada de la posición de Gramsci respecto de la hegemonía, entendida como algo que controla por completo la mente de los dominados.

nivel de "penetración" (o plena conciencia, según Scott) en las condiciones de su dominación.

Todas esas perspectivas resultan apropiadas para propósitos particulares, de modo que he recurrido a una u otra en distintos contextos. Pero la noción inspirada en las ideas de Gramsci de que las hegemonías ejercen un fuerte control pero nunca son totales o completas es la que me ha resultado más útil en mis múltiples intentos por inyectar una mayor dosis de poder al enfoque de la teoría de la práctica. En "Gender hegemonies" (Ortner, 1996b), por ejemplo, el concepto de hegemonías incompletas me permitió superar la noción simplista de "dominación masculina universal", no tanto por descubrir "casos" de dominación distinta de la masculina, sino por reconocer que la dominación masculina siempre convive con otros modelos de relaciones de género; lo importante es la combinación y las relaciones entre los elementos.

Al conjugar esas ideas en la introducción a *Making Gender*, comencé a esbozar una "teoría de la práctica feminista, de las minorías, los subalternos, etc.", mediante la cual pretendía explicar, en parte, aspectos de la resistencia directa y, más aún, cómo la dominación siempre ha estado atravesada por ambigüedades, contradicciones y lagunas. Con esto quiero decir que la reproducción social nunca es total, siempre es imperfecta y vulnerable frente a las presiones y las inestabilidades inherentes a toda situación de poder desigual. Esa es la visión que empleé para indagar la relación entre los *sherpas* y los montañistas occidentales (*sahibs*) que practican el alpinismo en el Himalaya (*Life and Death on Mt. Everest*, Ortner, 1999a). En ese estudio, mostré un tipo de resistencia "real": en el mundo exterior es poco conocido, por ejemplo, que los *sherpas*, que aparentemente estaban contentos y eran sumisos, hacían huelga con frecuencia en las expediciones a la montaña. Pero también estudié una contradicción fundamental en la percepción que los alpinistas occidentales tenían de los *sherpas* y el trato que les daban. Por un lado, los occidentales eran poderosos (en tanto blancos, occidentales y empleadores, y también, en los primeros años, como una suerte de líderes militares). Por el otro, muchas veces admiraban y se encariñaban con los *sherpas* que trabajaban para ellos. La contradicción no pasaba inadvertida para estos últimos, que se aprovechaban de la situación con bastante éxito incorporando transformaciones significativas en la estructura de la relación entre *sherpas* y *sahibs*, y en las expediciones al Himalaya en general, a lo largo del siglo XX.

En definitiva, los dos cuerpos teóricos pueden fusionarse con facilidad. Es interesante observar en perspectiva a los tres padres de la teoría de la práctica alineados junto a los tres autores que estudian la "profundidad" psicológica del poder. Bourdieu se asemeja más a Foucault en cuanto a que en su concepto de *habitus* la estructura está profundamente internalizada, es altamente controladora y casi inaccesible para la conciencia (ver también De Certeau, 1996).

Giddens se acerca más a Scott cuando señala las distintas formas en que los actores son, al menos en parte, "sujetos cognoscentes" (ver, por ejemplo, 1979b: 5), capaces de reflexionar hasta cierto punto acerca de sus circunstancias y, en consecuencia, de desarrollar cierto grado de crítica y posible resistencia. Y, por último, Sahlins se parece a Williams. Adhiere a un modelo de fuertes hegemonías culturales pero también admite ciertas grietas, por llamarlas de algún modo, en la estructura; por ejemplo, cuando habla de los tabúes alimentarios con distinción de género en los hawaianos en el siglo XVIII: "[el tabú] no tiene la misma fuerza entre las mujeres hawaianas que entre los hombres" (Sahlins, 1981: 46), una pequeña diferencia que se acentuaría con el correr del tiempo.

Si se observa la relación desde el punto de vista de los estudiosos del poder, se aprecia que su integración en la teoría de la práctica ya estaba (potencialmente) allí. Así, el interés de Foucault en situar la producción de poder no tanto en las macroinstituciones, como el Estado, sino más bien en las microinteracciones, como la relación entre el sacerdote y el penitente, tiene una clara afinidad con el interés de la teoría de la práctica en el terreno como fuente de las formaciones mayores. La atención que presta Scott a la resistencia no es más que una forma de preguntarse cómo las prácticas (o ciertos tipos de prácticas) pueden transformar las estructuras. Y Raymond Williams sostiene que una "hegemonía" no debe entenderse como una "estructura" externa a los individuos, sino como "todo el proceso social vivido" (Williams, 2000: 130), que "debe ser continuamente renovada, recreada, defendida y modificada", que "[a]simismo es continuamente resistida, limitada, alterada, desafiada" (Williams, 2000: 134), que, en resumen, ha de ser practicada y resistida. En cierta forma, se podría afirmar que todas las teorías nuevas sobre el poder son también variaciones de la teoría de la práctica.

He comentado anteriormente que el surgimiento de las distintas teorías sobre el poder fue más o menos simultáneo con el nacimiento de la teoría de la práctica. Curiosamente, lo mismo se puede decir del "giro histórico". Visto desde hoy, no cabe duda de lo fértil que fue en el campo teórico el período que abarca los últimos años de la década de 1970 y los primeros de la década de 1980. A continuación me ocuparé del giro histórico.

1.2. El giro histórico

Mi idea de la necesidad de historizar la teoría de la práctica surgió fundamentalmente al leer las teorías de este lado del Atlántico. La antropología albergó distintas variedades del giro histórico, como la "economía política" histórica de inspiración marxista de *Europa y la gente sin historia*, de Eric Wolf (2005), publicada originalmente en 1982, ciertas formas de historia de la cultura (por ejemplo, *Negara. El Estado-teatro en el Bali del siglo XIX*, 2000, publicado originalmente en 1980), y los primeros trabajos sobre historia del

colonialismo de Bernard Cohn (1980), que más tarde se convertiría en una empresa importante en muchas disciplinas académicas. El giro histórico (o giros históricos) tuvo una enorme importancia tanto metodológica, pues desestabilizó los modos estáticos tradicionales empleados en la investigación etnográfica, como conceptual, por cuanto puso de relieve que las "culturas" –el mundo tradicional de los objetos antropológicos– no eran objetos atemporales y prístinos, sino productos del funcionamiento incesante de una dinámica interna (principalmente relaciones de poder locales) y de fuerzas externas (como el capitalismo y el colonialismo) a lo largo del tiempo.[5]

En sus obras pioneras de la teoría de la práctica, Bourdieu insiste en la importancia del tiempo, no solo para el desarrollo de prácticas interactivas y sus productos, sino también para otorgar significado a esas interacciones. Este autor proporciona el famoso ejemplo de los significados que produce el manejo de la temporalidad en el intercambio de regalos: si un regalo se da muy pronto como retribución por otro recibido anteriormente, eso quiere decir que se desea "saldar la deuda" y terminar la relación (Bourdieu, 1977: 6-7). Si se tarda mucho, es porque hay poco interés en la relación o no se la respeta. Pero Bourdieu nunca tuvo la intención de articular una teoría de la práctica histórica (o quizá sería más adecuado hablar de una historia enmarcada en la teoría de la práctica) para estudiar las formas en que las historias reales, las duraciones y los acontecimientos están moldeados por las prácticas dentro o en contra de las "estructuras" existentes.

Desde mi punto de vista, en cambio, la teoría de la práctica no solo estaba temporalizada intrínsecamente en el sentido de la escala relativamente pequeña que estudia Bourdieu, sino que, en efecto, funcionaba más eficazmente en el contexto del análisis histórico total. Más aún, en *High Religion* afirmo explícitamente que "una teoría de la práctica es una teoría de la historia" (Ortner, 1989a: 192). Esto es así porque la interpretación de las consecuencias de las prácticas organizadas culturalmente es esencialmente una lectura de los procesos que muchas veces es muy lenta: la construcción de los sujetos sociales, con frecuencia desde la niñez; las prácticas de vida de jóvenes y adultos; la articulación de esas prácticas con acontecimientos de mayor envergadura en el mundo, que suelen moverse a ritmos muy diferentes. Si bien es posible formular hipótesis –o conjeturas, probablemente– acerca de las repercusiones de largo plazo de las prácticas actuales, sus consecuencias en términos de reproducción y transformación social muchas veces no son visibles ni interpretables sino hasta un tiempo después de ocurrido el hecho.

5 Más recientemente, en su ensayo seminal *Logics of History,* William H. Sewell Jr. (2005) analiza los "acontecimientos" que no solo iluminan la "posible teoría de la historia" de Sahlins (tal como él la denominó), sino que proporcionan una teoría muy valiosa y mucho más amplia de la relación entre el pensamiento histórico y la teoría social y cultural.

De los tres padres de la teoría de la práctica, solo Marshall Sahlins propone una configuración histórica explícita de la teoría, que él desarrolla en el marco de un caso histórico: el del encuentro entre europeos y nativos de Hawái en el siglo XVIII. A partir de ese ejemplo, analiza las distintas formas en que las prácticas afectan el curso de la historia. La primera es que las acciones y los objetos tienen distintos significados en el "esquema simbólico colectivo" (Sahlins, 1981: 69) y en los planes y las intenciones –los "intereses"– de los sujetos actuantes. Para Sahlins, esa es la diferencia entre los significados convencionales y los intencionales (69). La segunda consiste en que, si bien los individuos actúan en el mundo de acuerdo con sus propias concepciones culturales, el mundo no está obligado a adecuarse a esas concepciones. De los dos casos, se deduce que todas las prácticas y todas las iniciativas ponen "en riesgo" esas categorías y concepciones culturales, pues las vuelven vulnerables a la revisión y a la revaluación. Por ende, si bien la mayoría de las prácticas pueden ser "conservadoras", operar dentro de un marco de significado existente y reproducir normalmente ese marco, los significados se pueden modificar en la práctica (en especial, por obra de los individuos poderosos) y, en cualquier caso, todas las prácticas funcionan dentro de "un mundo obstinado" (Sewell, 2005: 179) que amenaza con socavar sus pretendidos significados o efectos.

Por último, Sahlins ve el cambio histórico como el resultado de la interacción de dinámicas de poder local y translocal. En todos mis artículos más recientes, subrayo la importancia de este enfoque de múltiples niveles. Así, en *High Religion* (Ortner, 1989) rastreo la historia (local) de la fundación de templos y monasterios budistas entre los *sherpas*, una historia que, a veces, implica relaciones violentas de competencia entre líderes religiosos y otras personalidades. Pero esa historia está inextricablemente integrada en historias políticas que la trascienden: las repercusiones variables (en distintos momentos) de la dominación británica en la India, el Estado de Nepal y las relaciones de los *sherpas* con el Tíbet. En *Life and Death on Mt. Everest* (Ortner, 1999a) examino la historia de las relaciones cambiantes entre los *sherpas* y los alpinistas internacionales en el Himalaya, aunque anclándola a la vez en giros históricos más amplios. Así, por ejemplo, analizo el impacto del movimiento feminista mundial en el alpinismo de los años setenta, pongo a las mujeres, tanto *sherpas* como occidentales, en el centro de la escena y desbarato, en cierta medida, las ideas acerca de las relaciones sociales y los supuestos culturales de ambos lados. Y, por último, en *New Jersey Dreaming* (Ortner, 2003), examino las historias diferenciales de movilidad social de los integrantes de la promoción 1958 de la Weequahic High School de Newark, Nueva Jersey, inscriptas en relaciones diferenciales de clase, raza, etnicidad y género. Pero, a la vez, anclo esa historia en movimientos culturales y políticos más amplios de Estados Unidos: el movimiento *beat* de la década de 1950 y, en las de 1960 y

1970, el movimiento en favor de los derechos civiles, la contracultura y el movimiento por los derechos de las mujeres, entre otros.

En este volumen, el "giro histórico" es menos visible que en las obras ostensiblemente históricas antes mencionadas, pero está presente de todos modos, aunque de un modo más sutil. Es que, después de todo, la "historia" no trata solamente del pasado ni siempre estudia los cambios. Puede abordar la duración de los procesos, los patrones que persisten durante largos períodos, como el tema que analizo en los capítulos "Una lectura de Estados Unidos" e "Identidades", ambos incluidos en este libro: la ausencia relativa de un discurso de clase en la cultura hegemónica de Estados Unidos. La historia también puede ocuparse de ubicar un análisis o una cierta lectura en una época determinada entendida en términos históricos, tal como se ilustra en varios de los capítulos que siguen, en especial en "Generación X". Allí examino el surgimiento de la idea de una Generación X y las características específicas atribuidas a sus integrantes (la "haraganería", por ejemplo) y las que ellos mismos refieren (mayormente, la angustia que les genera su futuro económico). El capítulo contiene un apartado "histórico" visible en el que revelo las modificaciones que han tenido lugar en la representación pública de la Generación X a través del tiempo. Sin embargo, en el fondo, el capítulo es histórico de principio a fin, pues el fenómeno aparece en un momento en particular y es precisamente en ese momento –el inicio de la polarización de la estructura de clases en Estados Unidos, que aún no ha concluido– donde se encuentra la clave para comprenderlo.

Probablemente con lo anterior quede claro que la historización de la teoría de la práctica no fue muy distinta de la del "giro del poder". Los temas "históricos" eran principalmente interrogantes acerca de la reproducción o la transformación de relaciones de poder y desigualdad. Lo mismo se puede afirmar de las cuestiones relacionadas con la "cultura", sobre las que me explayaré a continuación.

2. La cultura en la práctica

En los albores de la teoría de la práctica, en particular en los ensayos de Bourdieu y Giddens, no aparece un concepto de cultura reconocible. Ninguno de los dos pensadores se dedica a escudriñar la organización cultural, implícita o explícita, de la práctica en elementos como los mitos que funcionan como estatutos (Sahlins, 1981), las "estructuras culturales" (Ortner, 1989; Sewell, 2005), los guiones culturales (Alexander, 2004), los "juegos serios" (Ortner, 1996a y "Poder y proyectos. Reflexiones sobre la agencia", capítulo seis de este volumen) y otras categorías similares. En los dos falta la percepción de

(o el interés en) cómo los "movimientos culturales" (desde el movimiento *beat*, mencionado anteriormente, hasta la Reforma) dieron nueva forma a las prácticas y las subjetividades. Si bien algunos elementos culturales están presentes en sus teorías (el *habitus* es, ciertamente, una especie de formación cultural y Giddens escribe un capítulo sobre "Ideología y conciencia"), parece claro desde el principio, al menos así lo veo yo como antropóloga, que la teoría de la práctica requería una concepción mucho más elaborada de la cultura y su papel en el proceso social. Pero ¿a qué clase de cultura me refiero? Responder este interrogante implica meterse de lleno en los debates recientes sobre la cultura y tratar de conocer la variedad de formas de repensar y reformar este concepto, tan antiguo como persistente.

Como casi todos los antropólogos contemporáneos saben, la crítica del concepto de cultura en antropología se ha dirigido principal aunque no exclusivamente al problema del esencialismo. La antropología clásica tendía a retratar a los grupos humanos como poseedores de "una cultura", dominados por esa cultura, y a explicar en gran medida las acciones de esos grupos en referencia a su cultura. La tarea del antropólogo (cultural), al menos según la tradición dominante de la disciplina desde el inicio, era descubrir la cultura de un pueblo, desentrañar su lógica y su coherencia, y mostrar cómo esa cultura fortalecía la mayoría de las prácticas formalizadas (por ejemplo, los rituales), los patrones de esas prácticas (por ejemplo, la crianza de los hijos) y el comportamiento ordinario y extraordinario de los miembros del grupo. Aunque las primeras formulaciones del concepto antropológico de cultura tuvieron las mejores intenciones –como una alternativa al concepto de "raza", como una forma empática de pensar las diferencias y como una manera positiva de alcanzar el entendimiento entre culturas–, no era fácil circunscribir el concepto a ese marco fundamentalmente liberal. La cultura, entonces, en ese sentido clásico, dentro de una inclinación política diferente, podía fácilmente convertirse en un estereotipo (étnico, racial, de clase) que a veces era peligroso porque, por ejemplo, se puede señalar (y hasta "retratar") a un grupo como intrínsecamente proclive por su cultura a tal o cual patrón de comportamiento (bueno o malo, minorías modelo o terrorista).

Por esta razón, entre otras, en las últimas décadas, muchos antropólogos han propuesto abandonar definitivamente el concepto de cultura (para tener un panorama general de estas cuestiones, ver Ortner, 1999b; ver también Fox, 1999). Irónicamente, sin embargo, los académicos de otras disciplinas eludieron el atolladero antropológico y comenzaron a emplear el concepto y a transformarlo de distintas maneras, muchas de ellas intensas y apasionantes. Se reconocen al menos tres tendencias, diferentes aunque superpuestas, que surgen principalmente en el mismo período que todos los trabajos mencionados previamente: finales de la década de 1970 y comienzos de la de 1980. La

primera se asocia con el Centro de Estudios Culturales de Birmingham, una escuela cuyos integrantes estaban enfocados en el trabajo etnográfico (por ejemplo, Willis, 1988) y en los estudios de los medios de comunicación (por ejemplo, Hall *et al.*, 1980). En segundo lugar, los estudios de los medios se han ido convirtiendo en una verdadera tendencia en sí mismos y hoy en día ocupan un lugar en todas las áreas de las ciencias sociales, incluida la antropología (por ejemplo, Ginsburg *et al.*, 2002). Y por último, como parte de la reformulación teórica del concepto para la antropología propiamente dicha, está la fundación, en 1988, de la revista *Public Culture*. El propósito de esta publicación, como se expresa en el primer editorial, era observar la cultura no como algo indisociable de los grupos particulares de personas a los que define, sino como parte de "flujos culturales mundiales" y del "conjunto de culturas del mundo" (1988: 1 y 3; ver también Appadurai, 2001).

Estos enfoques novedosos de la noción de cultura tienen varios aspectos en común que los distinguen, en su conjunto, de la perspectiva antropológica clásica. El primero es su estrecha relación con "el giro del poder". En todos, la cultura aparece como altamente politizada o como elemento de un proceso político. Del mismo modo, todos tratan de atenuar la relación entre cultura y grupos humanos específicos. Si bien quizás haya "epicentros" de formaciones culturales particulares (lo que en el pasado se veía como "culturas"), la cultura se ha transformado, a la vez y al menos parcialmente, en un objeto móvil. No solo atraviesa (al igual que los medios de comunicación) límites sociales, culturales y políticos, sino que también, probablemente debido a su carácter móvil, se despliega o se apropia en formas más diversas de lo que se suponía de acuerdo con la perspectiva clásica. Frases como "cultura pública" o "culturas viajeras", de James Clifford (1999), captan esa visión más móvil de las formas y fuerzas culturales (ver también Gupta y Ferguson, 1992: 48-49).

A esos importantes cambios quisiera añadir uno, que también ilustraré en los capítulos de este volumen. Tiene su origen en los primeros trabajos publicados por los intelectuales del Centro de Estudios Culturales de Birmingham, escuela que, en realidad, comprendía dos tendencias ligeramente diferentes. Por un lado, están los estudios de los medios de comunicación, en los que se trata la cultura como un conjunto de textos públicos que han de analizarse por su función ideológica. En dos de los capítulos del presente libro –"Una lectura de Estados Unidos. Apuntes preliminares sobre clase y cultura" e "Identidades. La vida oculta de las clases sociales", capítulos uno y tres respectivamente–, uso la estrategia que también se emplea en ese tipo de estudios. En esos dos ensayos, hago una exploración de diversos "textos" culturales. En "Una lectura de Estados Unidos", tomo algunas novelas; en "Identidades" examino los rótulos que se aplican a ciertos grupos. Además, analizo los tipos de formaciones ideológicas que se construyen en esos textos y a través de ellos; en

particular, la virtual desaparición de las "clases" del discurso norteamericano dominante.[6] En "Identidades", doy un paso más y examino –en sintonía con la teoría de la práctica– los tipos de dinámica social que han contribuido a producir y sostener una versión específica de ese modelo discursivo en el que con frecuencia las categorías étnicas sustituyen a las categorías de clase.

La segunda tendencia reflejada en los primeros artículos del área de los estudios culturales consistió en emplear algo sospechosamente similar al concepto clásico de cultura, modificado a través de su incorporación en una historia y un contexto diferentes. Con esto quiero decir que en esos artículos no se reelabora el concepto en sí. Se conserva la idea, que forma parte del concepto clásico, de que la cultura es, a la vez, habilitante (permite que los individuos vean, sientan, imaginen y comprendan ciertas cosas) y limitante (no permite que los individuos vean, sientan, imaginen y comprendan otras cosas).

Así entendido, el concepto, que tiene una escasa reelaboración, adquiere un matiz distinto cuando se lo integra en relatos que hacen referencia al poder y la desigualdad. Esto se advierte, por ejemplo, en *Aprendiendo a trabajar*. La idea de cultura de Willis no es tan distinta de la del modelo clásico norteamericano: la cultura provee una serie de marcos y valores con los que los "pibes" ven el mundo y actúan en él. Willis no cree que la cultura sea "ideológica" en y por sí misma o, al menos, no se refiere a ella en esos términos. En cambio, piensa en cómo habilita ciertas prácticas placenteras de la resistencia cotidiana de los pibes en la escuela mientras, al mismo tiempo, impide que esos mismos jóvenes vean que lo que hacen va en contra de sus propios intereses en el largo plazo. Dicho de otro modo, Willis logra que el antiguo y escasamente reelaborado concepto funcione de maneras novedosas al incorporarlo en un relato de reproducción del capitalismo: "cómo los chicos de la clase obrera consiguen trabajos de la clase obrera" (ver también Ortner, 1999). A esto yo lo llamo el nuevo/viejo concepto de cultura.

En varios de los capítulos de este libro, emplearé la estrategia de la incorporación de ideas en los relatos y recurriré al viejo concepto de cultura remozado. Debo decir que me atrae la idea de una cultura pública en el sentido más móvil, y quizá más global, al que me referí previamente, y retomaré este aspecto al final de este apartado. Pero en varios de los ensayos intentaré conservar los potentes elementos del antiguo concepto de cultura al tiempo que trasciendo sus limitaciones exponiéndolo en distintos tipos de relatos, que son relatos de poder y desigualdad. Empezaré con la idea de que la cultura es "limitante". Con ello retomo la vieja noción de cultura, según la cual en una

6 El grado de atención que los medios prestan a temas vinculados con las clases sociales varía mucho con el tiempo. Recientemente, por ejemplo, *The New York Times* publicó una serie de artículos sobre las clases en la sociedad estadounidense. Pero, en el plano de la conciencia popular, casi no se piensa en las "clases" ni se habla de ellas (ver Ortner, 2003).

sociedad en particular los marcos culturales condicionan a las personas en cuanto a lo que son y lo que hacen. Cuando se miraba la cultura a través de lentes relativistas y se la veía como algo básicamente benigno, la idea del condicionamiento cultural era, en sí, relativamente benigna. Pero la cuestión del "condicionamiento" adopta otro matiz en relatos de otro tipo. Así, en "Subjetividad y crítica cultural" intento llegar a la noción del condicionamiento cultural a través de la idea de que la cultura construye las subjetividades de los individuos no tanto porque estos sean integrantes de un grupo en particular (aunque la pertenencia a un grupo no es totalmente irrelevante), sino porque forman parte de un régimen de poder histórico específico. El régimen aludido en ese capítulo es el del capitalismo tardío. Para explorar las desafortunadas formas de conciencia que se producen culturalmente en esa clase de régimen, citaré a Fredric Jameson y a Richard Sennett.

Vale la pena recordar en este caso que la cultura se "suelta" de su amarradero dentro de ciertos grupos no tanto por su movilidad geográfica, algo que se suele señalar en los estudios de los medios de comunicación, ni por las "culturas viajeras", sino por su movilidad temporal. Con esto quiero decir que se piensa en el "giro histórico" como otra forma de transformar la cultura en un fenómeno móvil que no pierde la posibilidad de explorar –a veces y para algunos individuos– su poderosa capacidad de condicionamiento.

Permítaseme volver, entonces, a la idea de la cultura como "habilitante", que es inherente al concepto clásico de cultura. Es fundamental en el análisis que hace Geertz en "El desarrollo de la cultura y la evolución de la mente" (Geertz, 1988a), donde afirma que sin la cultura –sistemas externos de símbolos y significados– no sería posible pensar. También es central en su análisis de las funciones de la religión, pues esta, cuando opera, le permite al hombre enfrentar el sufrimiento, el sinsentido y el caos (Geertz, 1988b). Pero aquí también incorporaré cuestiones acerca del funcionamiento habilitante de la cultura en relatos sobre el poder y la desigualdad. Así, en "La resistencia y el problema del rechazo etnográfico" tomo de James Scott (1990) la noción de "discursos ocultos" en cuanto recursos culturales que permiten la formación de la idea misma de resistencia, así como muchas de sus formas específicas. Y en "Poder y proyectos. Reflexiones sobre la agencia" (capítulo seis de este volumen), examino la construcción cultural de la agencia como un tipo de empoderamiento y como base para la realización de "proyectos" en un mundo donde imperan la dominación y la desigualdad.

Por último, incluí en este libro un capítulo que une (o al menos reúne en el marco de un mismo ensayo) cuestiones de "cultura pública" y de cultura y subjetividad en el sentido nuevo/viejo que he comentado previamente. El capítulo en cuestión es el número cuatro: "Generación X. La antropología en un mundo saturado de medios de comunicación". Por un lado, abordo

allí cuestiones relativas a la cultura pública, las representaciones que hacen los medios de la "Generación X" vista como un grupo específico con una conciencia propia que lo distingue. Rastreo las formas en que esas representaciones se modifican con el correr del tiempo y a través del espacio social cuando pasan por distintas manos (novelistas, demógrafos, publicistas y otros profesionales del *marketing*, formadores de opinión y autores de artículos periodísticos). Por otro lado, estudio la "cultura" de la Generación X empleando etnografías publicadas y algunas entrevistas a integrantes de esa generación que realicé a principios de la década de 1990. En ese mismo capítulo, utilizo el enfoque que comenté anteriormente, tomando el concepto no reelaborado de cultura como productora de ciertas subjetividades (específicamente, de ciertas angustias), pero insertándolo a su vez en otro relato del capitalismo tardío, el de la estructura cambiante de clase en Estados Unidos.

Ese capítulo concluye allí, y la idea de una "Generación X" ya se ha diluido en el paisaje de la cultura pública. En la actualidad, rara vez se hace referencia a ella. Pero, en realidad, esta generación hoy está adquiriendo poder en ciertas industrias culturales clave, especialmente en la producción mediática, de particular relevancia para lo que me interesa analizar. Mujeres y hombres jóvenes de entre 35 y 40 años que ocupan importantes puestos creativos en Hollywood. Cabría preguntarse si, aunque ya nadie escriba acerca de esa generación, existe una sensibilidad característica suya que se manifiesta en un segmento reconocible de las producciones de Hollywood. Las entrevistas preliminares a individuos de la Generación X en Hollywood sugieren que algunos ciertamente creen que es así. Sea como fuere, tomaré la propuesta como punto de partida para un proyecto en el que continuaré entrelazando cuestiones relacionadas con la cultura (en el sentido nuevo/viejo), el poder y la historia al estudiar la producción de esos artefactos culturales con tanta movilidad: los productos de los medios de Hollywood.

3. Conclusiones: poder, historia, cultura

Mencioné antes que todas las formulaciones teóricas visitadas aquí fueron prácticamente contemporáneas y que las publicaciones más importantes en cada una de las corrientes principales –la teoría de la práctica, "el giro del poder", "el giro histórico" y los "estudios culturales"– aparecieron casi todas a fines de la década de 1970 y comienzos de la década siguiente. Todas fueron importantes, y este libro podría comenzar por cualquiera de ellas y después incorporar las restantes.

La teoría de la práctica me ha parecido la más atractiva. Es una teoría general acerca de la producción de sujetos sociales por medio de prácticas en

el mundo, y de la producción del mundo por medio de dichas prácticas. La primera parte del enunciado no era nuevo para mí, puesto que mi formación, bajo la influencia de Weber y Geertz, giró en torno a la producción de sujetos/subjetividades en modos que, en mi opinión, eran más ricos e interesantes que, por ejemplo, el *habitus* de Bourdieu (aunque el término es, sin duda, útil). Pero la segunda, es decir, que la producción del mundo está mediada por las prácticas del hombre– era nueva y muy contundente, pues proporcionaba una síntesis dialéctica de la oposición entre "estructura" (o el mundo social constituido) y "agencia" (o las prácticas interesadas de las personas reales) que no se había alcanzado hasta ese momento. Más aún, la idea de que el mundo se "hace" –en un sentido muy amplio y complejo, claro está– por medio de las acciones de los individuos comunes también quería decir que podía deshacerse y rehacerse. Así, la teoría de la práctica tenía implicancias políticas inmediatas que interpelaban a mis intereses feministas. Y por último, la teoría de la práctica me atraía porque era (y es) un marco teórico de una gran amplitud. Dejaba mucho de lado, pero todo lo que faltaba –una mejor teoría de la cultura, un papel más destacado para el poder, el elemento histórico (en Bourdieu y Giddens)– estaba, a su vez, implícito en los términos de la teoría.

Mientras tanto, todas esas zonas "faltantes" se abordaban en otras áreas del panorama intelectual. El "giro del poder" fue producto de la enorme politización del mundo real iniciada en los años sesenta, que abarcaba movimientos sociales y estudios académicos interesados en diversas formas de dominación y desigualdad, en particular en lo referente al género y la raza. El giro histórico también estuvo relacionado con los movimientos sociales y los acontecimientos del mundo real de las décadas de 1960 y 1970. El vínculo más evidente era aquel entre el creciente interés académico en el colonialismo y las luchas (cuando menos) contemporáneas en las numerosas naciones poscoloniales en las que tradicionalmente habían puesto la mirada los antropólogos. Pero en la introducción a *The Historic Turn in the Human Sciences*, Terrence McDonald también asocia el giro histórico a los movimientos sociales nacionales:

> El auge del movimiento por los derechos civiles, el "redescubrimiento" de la pobreza y la condena a la guerra de Vietnam dejaron al descubierto (...) la incapacidad de las teorías del consenso, la consecución de estatus, la abundancia y la modernización para explicar los acontecimientos contemporáneos. Los movimientos sociales que surgieron en el país en respuesta a esos acontecimientos –por ejemplo, los movimientos en favor de los derechos civiles, en contra de la guerra, por el derecho al bienestar y otros movimientos paralelos en defensa de los derechos de las mujeres, entre otros–, volvieron a colocar la agencia y la historia en la agenda (McDonald, 1996: 5).

Así pues, pienso que, en sus primeras versiones europeas (las de Bourdieu y Giddens son las hegemónicas), la teoría de la práctica necesitaba

desesperadamente de la historia y de un concepto más elaborado del papel del poder en la vida social. En su ahistoricidad y su interés relativamente bajo en las cuestiones del poder –y a pesar de una agenda teórica radicalmente diferente–, podría parecer un retorno a los planos estáticos y apolíticos del funcionalismo. Esa percepción se ve reforzada por el énfasis puesto en la reproducción antes que en la transformación social en la obra de los dos autores.[7] Aunque, una vez más, los propósitos y los significados de ese énfasis son muy diferentes, parecen, sin embargo, replicar el foco que hace el funcionalismo en la estabilidad, la coherencia y la continuidad social. Sahlins es una notable excepción en ambas dimensiones, tanto la del poder como la de la historia, y, de ese modo, ofrece una historia de la transformación social radical en la que el poder de los jefes, los tabúes religiosos y las desigualdades de género en Hawái se deshacen y se rehacen en el transcurso del prolongado encuentro histórico entre grupos cuyos niveles de poder son desiguales.

¿Y qué se puede decir de la cultura? ¿Por qué la teoría de la práctica necesita la cultura, tal como ilustran de distintas maneras los capítulos que constituyen este libro? La respuesta a ese interrogante se encuentra al dirigir la mirada al poder, la historia y la transformación social, con los que comencé esta introducción. Es que el significado profundo de la transformación social trasciende la mera reorganización de las instituciones. También implica la transformación de la "cultura", en el sentido nuevo/viejo y en sus sentidos más modernos. Si se toma la cultura en el sentido nuevo/viejo, como las estructuras (moduladas políticamente) a través de las cuales los individuos ven el mundo y actúan en él, y las subjetividades (moduladas políticamente) mediante las que los individuos expresan sentimientos –emocional, visceral y a veces violentamente– respecto de sí mismos y del mundo, la transformación social contempla la ruptura de esas estructuras y subjetividades. Y si se toma la cultura en el sentido más moderno –pública, móvil, viajera–, la transformación social funciona en parte a través de la constante producción, disputa y transformación de la cultura pública, los medios de comunicación y demás representaciones de todo tipo que encarnan y buscan conformar nuevas y viejas ideas, sentimientos e ideologías. En ambos sentidos, entonces, reformulando un antiguo adagio, la transformación social será cultural o, si no, no será nada.

Quisiera hacer aquí una observación sobre los contenidos y la organización del presente volumen: mis trabajos más puramente teóricos sobre los temas que he presentado en esta introducción fueron escritos durante el período en que llevé a cabo un proyecto etnográfico e histórico acerca de la clase en la

7 Más tarde, Bourdieu (1999) en cierta medida altera y/o defiende sus argumentos. En este capítulo, me refiero principalmente a las primeras obras, en las que expone los lineamientos básicos de una teoría de la práctica (Bourdieu, 1977 y 2007 [1990]).

cultura norteamericana, cuyos sujetos etnográficos fueron mis propios compañeros de curso de la escuela secundaria. La etnografía se publicó luego bajo el título *New Jersey Dreaming: Capital, Culture, and the Class of '58* (Ortner, 2003). Como parte del proyecto de *New Jersey Dreaming*, publiqué asimismo una serie de artículos en los que interpreto la construcción cultural de clase en Estados Unidos. El presente libro contiene, por tanto, ensayos puramente teóricos y otros en los que hago una lectura de la coyuntura norteamericana, pues todos sirven para ilustrar, cada uno a su modo, los temas referidos en esta introducción. Después de ensayar varios órdenes posibles para los capítulos, me decidí por el cronológico.

Capítulo 1

UNA LECTURA DE ESTADOS UNIDOS. APUNTES PRELIMINARES SOBRE CLASE Y CULTURA[1]

Hoy en día, una cantidad cada vez mayor de antropólogos se está volcando al estudio de la sociedad norteamericana moderna. Cuando yo cursaba el doctorado en la década de 1960, no era muy común que el Departamento de Antropología de mi facultad diera el visto bueno (y menos aún que otorgara becas) para realizar trabajo de campo en el marco de la sociedad norteamericana. En esa época, la única investigación que obtuvo apoyo de la Universidad fue un estudio de las *drag queens* (Newton, 1972), y es probable que el motivo haya sido que las *drag queens* eran vistas como algo exótico, como un "otro".

Este ensayo forma parte de un proyecto más amplio sobre la construcción cultural y la experiencia social de la clase en Estados Unidos. El punto de partida es la relativa ausencia de un discurso de clase en la cultura norteamericana hegemónica. Con esto no quiero decir que nunca se mencione o se aborde el tema de la clase; desde luego, no es así. Pero sí que otras categorías de diferenciación social son mucho más prominentes, en especial la raza y la etnia, que parecen mucho más importantes a la hora de definir quién es cada uno y cuáles serán sus posibilidades en la vida. Ciertamente, como es necesario definir qué se entiende por clase, reseñaré más adelante una serie de perspectivas y definiciones.

Por lo que atañe a su inspiración teórica, los argumentos vertidos en este ensayo están próximos al pensamiento del Centro de Estudios Culturales de Birmingham y al énfasis que sus integrantes ponen en la interpretación de las representaciones, los discursos y el lenguaje ordinario como elementos de los

1 Escribí este capítulo durante mi estadía como investigadora invitada en el Instituto de Estudios Avanzados de Princeton, en Nueva Jersey, gracias a un subsidio que me habían otorgado la Universidad de Michigan y el Fondo Nacional para las Humanidades. Arjun Appadurai, Nicholas B. Dirks y Elliot Shore hicieron una lectura del primer borrador, algo que les solicité a último momento, y sus comentarios fueron sumamente valiosos. Nancy Chodorow, Salvatore Cucchiari, Richard Fox, Abigail Stewart y Peter van der Veer, que leyeron los borradores posteriores, también aportaron excelentes observaciones y sugerencias. Los comentarios que surgieron durante el seminario de los jueves por la noche en el marco del programa de Estudios Comparados de las Transformaciones Sociales, que me sirvió de inspiración intelectual durante mi paso por la Universidad de Michigan a fines de la década de 1980 y principios de la de 1990, fueron sumamente enriquecedores.

procesos hegemónicos sobre los que se apoyan las desigualdades sistemáticas. Comenzaré por un panorama general del lugar que ocupa la "clase" en los estudios antropológicos en Estados Unidos y mostraré que, hasta finales de la década de 1980, ese concepto estaba prácticamente (aunque no del todo) ausente de los textos. En la sección siguiente, haré una reseña de un conjunto de posturas teóricas sobre la clase, así como de algunas de las realidades de las clases en Estados Unidos (por ejemplo, la alta tasa de movilidad social) y de la ideología norteamericana (por ejemplo, el culto al individuo) que se combinan para silenciar el discurso de clase como tal.

Más adelante, desarrollaré el argumento central, que consiste en que si bien casi no se habla de clases en la vida social norteamericana, en realidad estas no están discursivamente ausentes, sino que están desplazadas a discursos culturalmente más prominentes, en especial, para los propósitos de este ensayo, a los de género y sexualidad. Procederé a desarrollar ese argumento mediante una interpretación crítica de esos discursos, que tomo de tres espacios: las etnografías de comunidades de clase obrera, las etnografías de escuelas secundarias y algunas novelas de Philip Roth. Mostraré que en los tres ámbitos las representaciones de género y sexualidad tienen fuertes (aunque crípticas) marcas de "clase". Las consecuencias van en dos direcciones. Por un lado, se observa uno de los lugares donde la clase está, en un sentido, oculta en el plano discursivo. Por el otro, se observa que si los discursos y las prácticas de género y sexualidad llevan una carga secreta de significados de clase, eso les confiere a esas relaciones un nivel de lo que denominaré un "excedente de antagonismo".

Por último, en la conclusión, volveré a reflexionar acerca de los procesos culturales e ideológicos que entran en juego en esas interpretaciones.

1. Punto de entrada: clase y cultura en Estados Unidos

Comenzaré haciendo un análisis de cómo aparece o no aparece la problematización de la clase en el discurso de las ciencias sociales en Estados Unidos. Me centraré, específicamente, en la presencia de la clase en las etnografías (no en los estudios de encuesta), porque, al menos para mí, la etnografía ofrece la forma más "densa" de información. Lo primero que llama la atención a un antropólogo que lee la bibliografía etnográfica sobre Estados Unidos escrita tanto por sociólogos como por antropólogos es la centralidad de la "clase" en las investigaciones sociológicas y su marginalidad en los estudios antropológicos. Los sociólogos podrán discutir con vehemencia los significados y las implicaciones de la clase, pero no cabe duda de que es una categoría significativa para ellos. Dado que, hasta hace poco tiempo, los sociólogos prácticamente eran

los "dueños" de Estados Unidos como dominio de investigación, incluso en la investigación etnográfica, la mayoría de los trabajos etnográficos realizados por sociólogos tenían algún tipo de relación con las clases sociales.[2] El interés de los sociólogos por el concepto de clase alcanzó también la obra de un antropólogo que condujo un estudio etnográfico muy importante en Estados Unidos antes de la Primera Guerra Mundial: W. Lloyd Warner. En el proyecto monumental de Yankee City (que comenzó con Warner y Lunt, 1941), Warner se inclina por poner el acento sociológico en la clase y la transforma con su perspectiva antropológica *emic*. Sin duda, Warner merece un artículo exclusivo sobre su trabajo; si bien me explayaré sobre él más adelante, no será en estas páginas donde haga un análisis de su obra en profundidad.

Más allá del proyecto de Yankee City, las incursiones antropológicas en los estudios de las comunidades norteamericanas previos a la década de 1970 fueron aisladas; hubo que esperar hasta esos años para que los antropólogos adquirieran verdadero interés en la etnografía de Estados Unidos. La diferencia de enfoque entre sociólogos y antropólogos es asombrosa. Los antropólogos estudiaban las zonas marginales de la sociedad: pandillas callejeras (Keiser, 1969), comunidades de jubilados (Jacobs, 1974) y grupos étnicos (en su mayor parte, judíos [Myerhoff, 1978; Kugelmass, 1987, entre otros]). Su interés se ubicaba en los tópicos clásicos de la antropología, como el parentesco (Schneider, 1980; Neville, 1987), el ritual (Errington, 1987) o la "mayoría de edad" (Moffatt, 1989). Sus estudios generales sobre las comunidades abarcaban cuestiones tales como la "amistad" o el "individualismo" (Varenne, 1977). Todos los trabajos mencionados son excelentes, y con ellos se aprende mucho acerca del funcionamiento de distintos sectores de la sociedad estadounidense. No obstante, salvo unas pocas excepciones, antes de los años ochenta –el único título que recuerdo es *Rockdale* (Wallace, 1972)–, la clase no despertaba ningún interés.[3] En una antología de antropología de la cultura norteamericana publicada en 1975 –*The Nacirema* (Spradley y Rynkiewich, 1975)–, toda la sección sobre "estructura social" consiste en entradas sobre tótem, casta, raza social, relaciones étnicas, formación de identidades sociales en la escuela secundaria y redes urbanas. Otra antología (Arens y Montague, 1976) contiene una sección sobre estrategias sociales y orden institucional con entradas sobre tomar café, amistad, conversaciones casuales, póquer,

2 Los sociólogos comenzaron a abandonar la investigación etnográfica en la década de 1950, probablemente debido al predominio de la investigación cuantitativa en ese campo.

3 *Class Differences and Sex Roles in American Kinship and Family Structure*, de Schneider y Smith (1973), es uno de los pocos trabajos antropológicos sobre Estados Unidos que llevan en su título la palabra "clase", pero no es un trabajo monográfico. También existen algunas reseñas anteriores de Goldschmidt (1950 y 1955). El artículo "Anthropology and the concept of social class" es una reseña escrita por Raymond Smith (1984), que estudia principalmente sociedades del tercer mundo.

astrología, bomberos voluntarios y búsqueda de atención sanitaria. No tengo interés en ridiculizar ese enfoque; la etnografía de las minucias de la vida cotidiana puede ser muy reveladora. Sin embargo, hay una tendencia a evitar casi todos los análisis macrosociológicos y a descartar la clase como categoría central en la investigación.

Además de pasar por alto la clase en su mayor parte, los estudios antropológicos de Estados Unidos han tenido una tendencia crónica a la "etnización" de los grupos que investigan, a tratarlos como tribus aisladas y exóticas. Esto es así incluso en estudios de grupos claramente definidos en términos de clase, como estibadores (Pilcher, 1972) u obreros de la construcción (Applebaum, 1981). La principal excepción a esa tendencia antes de los años ochenta se encuentra en etnografías de comunidades afroamericanas (por ejemplo, Hannerz, 1969; Stack, 1974). En ellas se intenta resolver varias discrepancias entre, por un lado, el deseo antropológico clásico de ver las culturas de esas comunidades como poseedoras de cierta autenticidad (por ejemplo, la iniciativa "etnicizadora") y, por otro lado, el reconocimiento de que los afroamericanos no son simplemente otro grupo étnico de interés, sino que funcionan dentro de una estructura mayor de desigualdad racial y de una hegemonía cultural más amplia.[4]

Aun así, los estudios de las comunidades negras continúan implícitamente la tradición de trabajar en los márgenes (de clase) de la sociedad norteamericana. Solo a partir de finales de la década de 1980 los antropólogos –que, en definitiva, son en su gran mayoría blancos de clase media– tomaron el toro por las astas y se ocuparon también de la clase media blanca norteamericana como tal y de la dinámica compleja que reproduce la estructura de clase norteamericana. Quisiera mencionar aquí solo dos de esos estudios. El primero es el de Katherine Newman acerca de la experiencia de familias de clase media en las que el integrante que aportaba el ingreso principal había perdido el empleo (Newman, 1988). La autora explora la experiencia repentina y novedosa de la falta de poder vivida por las personas de clase media en tales circunstancias y la forma en la que se ven obligadas a enfrentarse a sí mismas y al universo social. El otro estudio es la etnografía de Penelope Eckert acerca de una escuela secundaria de las afueras de Detroit (Eckert, 1989). En este trabajo se examinan los grupos sociales de la escuela secundaria: los *jocks* y los *burnouts*.[5] La autora es particularmente consciente de los factores de clase que subyacen a esas categorías y grupos sociales. Su libro recuerda el trabajo fundamental

4 Las comedias televisivas de familias de clase baja, tanto negras como blancas (como *All in the Family* y *Sanford and Son*) siguieron la vieja costumbre de representar a cada una como un grupo étnico simpático visto como el "otro".

5 El término *jocks* hace referencia a estudiantes con inclinaciones deportivas y buen desempeño escolar, mientras que *burnouts* se refiere a jóvenes cuyo interés no está puesto en la escuela, pasan mucho tiempo en la calle o consumen drogas, etc. (N. de las T.).

de Paul Willis (1988), *Aprendiendo a trabajar*, y, aun cuando el ensayo de Eckert no está tan bien escrito como el de Willis, tiene la gran ventaja de que su autora percibe a los *jocks* (principalmente de clase media) y a los *burnouts* (principalmente de clase obrera) como grupos que se constituyen mutuamente dentro de un único universo social.

Entonces, ¿qué es la clase? He de decir, cuando menos, que no existe una única respuesta. Los debates sociológicos (que resultan atractivos para algunos economistas, politólogos e historiadores, entre otros) giran en torno a varios ejes. En primer lugar, existe una división entre las teorías burguesas y las teorías marxistas. En sentido amplio, las primeras, de una u otra manera, ven las clases como una "estratificación" –un conjunto de posiciones diferenciales en una escala de ventajas sociales– antes que como un conjunto de relaciones fundamentalmente conflictivas. Los marxistas, en cambio, recurren a un modelo teórico en el que las clases no son meros conjuntos de personas con distinto grado de éxito, sino que provienen de la forma de producción específicamente explotadora que es el capitalismo y son inherentemente antagónicas.

A su vez, en cada corriente se producen rupturas. La teoría burguesa tiende a dividirse entre los pensadores que creen que la clase debería definirse mediante indicadores objetivos (como los ingresos, la profesión y la educación) y los que piensan que la clase debería definirse en términos de cómo los nativos crean escalas escalas sociales, es decir, en términos de elementos como el "estatus". Un buen ejemplo de la primera corriente es *Social Mobility in Industrial Society*, la obra clásica de Lipset y Bendix (1957), donde la clase está completamente determinada por la profesión. Un ejemplo de la segunda es *Social Standing in America*, de Coleman y Rainwater (1978), que analiza cómo los individuos definen y valoran el "estatus".[6] Dentro de esas dos posturas principales hay más divisiones, además de algunas combinaciones y correspondencias: los objetivistas suelen preguntarse, al final de sus ensayos, por la correspondencia entre sus indicadores objetivos y las categorías nativas; los que ponen de relieve las categorías nativas o "estatus" tienden a preguntarse, en el último capítulo, cómo se alinean estas con indicadores objetivos como el ingreso o la educación.

Entre los marxistas, también hay subdivisiones. Según Erik Olin Wright, hay académicos que están interesados en la "estructura de clases" y otros que estudian la "formación de las clases" (Wright, 1985: 9-10). Wright, que se alinearía con los primeros, investiga de qué manera el capitalismo funciona, o no, como Marx pensó que funcionaría o debería funcionar así como las

6 Los antropólogos no se sorprenderán al enterarse de que Lloyd Warner, cuyo trabajo con los aborígenes australianos se centra en las relaciones de parentesco –categorías nativas de las relaciones sociales–, fue, en esencia, uno de los primeros en plantear el segundo enfoque, el de las categorías nativas.

repercusiones de ese funcionamiento. Entre los temas principales, se encuentran las consecuencias para el capitalismo (así como para la teoría marxista y la transformación social) del crecimiento de la clase media asalariada, de las distintas formas del Estado y de los distintos modos de relación entre el Estado y la economía. Los intelectuales que se inclinan por la "formación de las clases", por su parte, se dedican a indagar el problema de cómo y por qué las clases (normalmente, la clase obrera) se transforman, o no, en actores políticos con conciencia de sí. A su vez, este grupo parece seguir bifurcándose. De un lado, están quienes adoptan un enfoque estructural austero de la formación de las clases, como se observa en *La estructura de clases en las sociedades avanzadas*, de Anthony Giddens (1979a). A Giddens le importan las "variables", en sentido sociológico, que facilitan, o no, la toma de conciencia. Del otro lado, está el grupo de la sociología histórica, que se inspira en gran medida en *La formación de la clase obrera en Inglaterra*, de E. P. Thompson (1989). Según esta corriente, habría que dejar de dirigir la mirada a lo que rara vez ha hecho la clase obrera: tomar conciencia de sí misma como vehículo para un cambio social revolucionario. En su lugar, habría que mirar la extraordinaria variedad de maneras en las que ha formulado y expresado una identidad diferente y una relación diferente con el resto de la sociedad (Katznelson y Zolberg, 1986; Somers, 1989).

Quisiera abordar esa variedad de perspectivas teóricas y metodológicas de una manera oblicua, reformulando el problema para los fines de este capítulo. Es bien sabido que los estadounidenses casi nunca hablan de sí mismos ni de su sociedad en términos de clase. Dicho de otro modo, la clase no es una categoría central en el discurso cultural de Estados Unidos, y los textos antropológicos que pasan por alto la clase en favor de casi todas las demás expresiones sociales –etnia, raza, parentesco– reflejan, de algún modo, esa característica. Paul Fussell (1983) afirma que el discurso de clase en Estados Unidos está cubierto por un "tabú". En un estudio etnográfico de una planta industrial química de Elizabeth, Nueva Jersey, el sociólogo británico David Halle observó que los trabajadores del establecimiento se definían a sí mismos como "trabajadores" y "trabajadoras", pero no se consideraban parte de la "clase obrera" (Halle, 1984: capítulo 10). En las raras ocasiones en las que emplean términos de clase, los trabajadores se describían, al igual que la gran mayoría de los estadounidenses, como personas de "clase media".[7]

Al mismo tiempo, es incuestionable que la clase es una estructura "real" de la sociedad norteamericana, se la reconozca en el discurso popular o no. Una

7 Se podría afirmar que "clase media" no es un término de clase, pues por lo general no se la considera como parte de una estructura de clases, es decir una categoría posicional o relacional respecto de otras clases. En el discurso corriente, parece referirse a una lealtad hacia la nación y ciertos valores fundamentales como la libertad o el individualismo.

parte de esa realidad es lo que se describe en la clásica explicación marxista de las relaciones diferenciales con los medios de producción: en Estados Unidos, algunos son dueños de la mayoría de los principales sistemas de producción de la riqueza y otros producen esa riqueza, pero obtienen solo una pequeña fracción de su valor. Otra parte de la realidad de clase está despertando cada vez mayor interés entre los neomarxistas que estudian la clase media asalariada. Se trata de la realidad del poder (administrativo, legislativo, etc.) en la vida de otras personas, sea uno propietario de una parte de los medios de producción o no (Poulantzas, 2005; Vanneman y Cannon, 1987). Y parte de la realidad, examinada en estudios sobre afroamericanos y otras minorías pobres, está relacionada con la discriminación, los prejuicios, la estigmatización y el sufrimiento. De hecho, cuando se observa qué aspectos de la realidad de la clase son los que se desplazan a los discursos de etnicidad, raza y género, se advierte que, en su mayor parte, son las dos últimas dimensiones que acabo de nombrar. Esto es, si se puede afirmar que los norteamericanos tienen un discurso de clase, ese discurso es economicista, como el de los teóricos marxistas y burgueses: el discurso de los norteamericanos gira en torno al dinero. Lo que no está mayoritariamente representado en el discurso popular –solo de manera fragmentaria en los académicos que orientan su investigación a la cuestión de la clase– son el poder y el sufrimiento de las relaciones de clase.

Creo necesario reiterar que me inclino por la idea de que las clases no son la única estructura "objetiva" de dominación, que no son más o menos reales que otras y que no deberían entenderse como más fundamentales.[8] Más aún, la clase no se distingue de otras estructuras por ser más "material"; todas las estructuras de dominación son, a la vez, materiales y culturales. Así y todo, las clases son reales en el sentido de que se puede hablar de su existencia y de los condicionamientos que imponen pese a que en el discurso popular no se las mencione expresamente. De hecho, como sugiero en este ensayo, sí aparecen en el discurso popular (ninguna "realidad" podría estar ausente), pero no en términos claramente reconocibles como un discurso "sobre la clase".

Ahora bien, si los condicionamientos son reales, entonces, aparentemente, también lo son las altas tasas de movilidad social en el sistema norteamericano. Hay cientos de estudios de movilidad, basados en supuestos diferentes y realizados en distintos momentos a lo largo del siglo XX, pero los resultados estadísticos parecen coincidir a grandes rasgos. Reproduciré primero los resultados de la obra clásica de Lipset y Bendix (1957), *Social Mobility in Industrial Society*. Los autores analizan meticulosamente distintos estudios de movilidad

8 Esta es la posición de la dominación múltiple, con la cual, en principio, estoy de acuerdo. Una de las descripciones más claras se encuentra en Cohen (1982). Otra versión figura en Laclau y Mouffe (1987). La teoría feminista en general también está orientada a una posición de dominación múltiple; ver, por ejemplo, Sacks (1989).

y llegan a la siguiente conclusión: el promedio para la movilidad ascendente (que, para dar una definición sucinta, se podría decir que consiste en cambiar de un trabajo manual a un trabajo no manual) se ubica en alrededor de un 33%, con un rango de entre el 20% y el 40%. El promedio para la movilidad descendente ronda el 26%, con un rango de entre un 15% y un 35% (Lipset y Bendix, 1957: 25 y capítulo 2 en general). Las cifras son bastante elevadas. En promedio, en Estados Unidos uno de cada tres hombres (solo se estudiaron hombres) experimenta un ascenso social durante su vida; en promedio, uno de cada cuatro desciende en la escala social. Y, aunque el estudio es antiguo, fue revisado a mediados de los años ochenta por Robert Erikson y John Goldthorpe, que aportaron nuevos datos y emplearon una metodología más avanzada. Sus resultados no se apartan de los rangos estimados por Lipset y Bendix (Erikson y Goldthorpe, 1985: 12).

Para Lipset y Bendix, Estados Unidos no es el único país que tiene tasas altas de movilidad. En su libro, el acento está puesto en el hecho de que esas cifras elevadas son características de todas las sociedades con sistema de clases, incluidos los países europeos. La particularidad del sistema norteamericano radica en su ideología. Mientras que las culturas europeas tienden a hacer hincapié en los rangos y los estatus tradicionales, y suelen retratarse a sí mismas como más rígidas en términos de clase de lo que realmente son, en Estados Unidos cantan loas a las oportunidades y la movilidad, y su sociedad se describe a sí misma como más abierta a los logros individuales de lo que en realidad es. Esto no es ninguna novedad, pero es, según creo, una de las tantas tendencias que alimentan lo que probablemente sea un fenómeno determinado por múltiples factores: la ausencia relativa de un discurso de clase en la cultura norteamericana. Las bases profundamente individualistas del pensamiento social norteamericano desempeñan, sin duda, un papel importante en la razón de esa ausencia, donde las clases son categorías sociales que no pueden comprenderse en términos de motivaciones y deseos individuales. Quien haya impartido un curso de introducción a las ciencias sociales a estudiantes universitarios de Estados Unidos sabe hasta qué punto ellos conciben la sociedad como la suma de individuos empíricos y separados, y las instituciones sociales como el producto de motivaciones, deseos y voluntades individuales. Esos dos conceptos, a la vez, pueden combinarse de modo de proponer una razón para los patrones de desplazamiento (y no solo la ausencia) observados. Como la cultura hegemónica norteamericana toma en serio la ideología de la movilidad y la ideología del individualismo, las explicaciones para la falta de movilidad no solo se focalizan en el fracaso de los individuos (por su haraganería o por su estupidez innatas), sino que llevan el dominio discursivo a terrenos que se supone están "integrados" en los individuos: el género, la raza y el origen étnico.

Sea cual fuere la explicación (y repito, el fenómeno está determinado por múltiples factores), una de las consecuencias de interferir las ondas de radio de la cultura en lo que atañe a la clase se aprecia en lo que Richard Sennett y Jonathan Cobb (1972) denominan "las heridas ocultas de la clase". Los individuos más pobres y menos exitosos suelen culparse a sí mismos por su fracaso y no reconocen que sus probabilidades de éxito estaban circunscriptas de antemano. Otra de las consecuencias, en mi opinión, es la que estudiaré en este capítulo: un desplazamiento de la tensión y la fricción de clase a otras zonas de la vida, un desplazamiento que no está libre de costos para quienes las habitan.

2. La clase y la geografía social de género y prácticas sexuales

El modelo particular del que quiero ocuparme ahora es el desplazamiento de las fricciones de clase al discurso y las prácticas vinculadas con las relaciones de género y sexo. La idea básica, que advertí casi por accidente leyendo sin ningún propósito en particular unos estudios sobre la comunidad norteamericana, es que, tanto para la clase media como para la clase obrera de Estados Unidos (dejé de lado las elites), las relaciones de género arrastran una enorme carga de significados de clase bastante antagónicos. Visto desde otro ángulo, el discurso de clase está inmerso en el discurso sexual y articulado a través de él, y aquí entiendo el término "sexo" en referencia tanto al género como a lo erótico (Ortner y Whitehead, 1981). Si bien la idea general del desplazamiento alcanza a los discursos de la clase media y la clase obrera, no funciona del mismo modo en los dos casos. Comenzaré por describir el fenómeno en el ámbito de la clase obrera.[9]

2.1. Discursos de la clase obrera relativos al sexo y la clase

Inicio esta sección asumiendo que la constitución de las clases sociales es relacional, es decir, siempre se definen con referencia implícita a las demás. Así, si bien normalmente se cree que las relaciones de clase tienen lugar entre clases, en realidad, cada una contiene a la/las demás aunque de manera distorsionada y ambivalente. Esto se ve con claridad en la clase obrera, que incorpora en su cultura la estructura de clases de la sociedad como una elección problemática de "estilos de vida" para los hombres y las mujeres de esa clase, una elección entre dos estilos de vida, uno configurado básicamente según los valores y

9 Vale aclarar que usaré el tiempo presente en todo el capítulo, aunque los ejemplos provienen de épocas diversas, desde comienzos de la década de 1950 hasta los primeros años de la década de 1980. Los modelos en cuestión parecen haber sido notablemente perdurables, aunque con ligeras variantes.

las prácticas de la clase media y otro según los valores y las prácticas más distintivos de la clase obrera.[10] La división, que recibe nombres diferentes de parte de distintos etnógrafos y otros grupos, aparece en casi todos los estudios de comunidades obreras blancas y negras. Un ejemplo es el que proporciona Herbert Gans (2015) en su estudio clásico sobre una comunidad urbana de trabajadores de Boston. Gans observa dos estilos de vida principales entre los obreros, a los que asigna los rótulos de "los buscadores de rutina" y "los buscadores de acción" (Gans, 2015: 41). A esa división básica, el autor le añade dos tipos más extremos: los "poco adaptados", en la base de la clase obrera, y los "orientados a la clase media", en lo más alto de la clase. Cualquier norteamericano comprenderá al instante cuál es el patrón general de esos estilos. Los que buscan la rutina adhieren a un estilo de vida relativamente fijo, orientado a la familia y al trabajo. Los que buscan la acción, en cambio, viven una vida "rápida", en la que lo importante es la relación con "los muchachos", el grupo de pares; no tienen en cuenta la familia y el trabajo o les asignan una mínima importancia. De las dos versiones extremas de la división básica, la orientada a la clase media es similar a la de los que persiguen la rutina, salvo porque se inclinan más, como lo indica su rótulo, por la movilidad ascendente. Los poco adaptados son parecidos a los buscadores de acción, pero por lo general, tienen problemas con la bebida o las drogas, y eso los hace menos redimibles.

La caracterización de la división dentro de la cultura obrera en términos de actividad (los que "buscan la acción") y pasividad (los que "buscan la rutina") recuerda la descripción que hace Paul Willis (1988) de la cultura de los estudiantes secundarios británicos. Willis se centra en los "pibes", los inconformistas, que hacían una división de la escuela entre ellos y los que llamaban los "pendejos": "El propio término 'pendejo' tiene una connotación de pasividad y absurdo de los alumnos conformistas para los 'pibes'. Parece que siempre están escuchando, nunca haciendo; no se ven animados nunca por su propia vida interna, sino por una rígida receptividad"[11] (Willis, 1988: 26; ver asimismo Sennett y Cobb, 1972: 82).

El mismo patrón de separación de estilos de vida de "clase media" (orientada a una movilidad social ascendente o no) y de clase obrera o baja aparece en el gueto del barrio negro estudiado por el antropólogo sueco Ulf Hannerz:

> Los habitantes de Winston Street con frecuencia se describen a sí mismos y a sus vecinos de la comunidad como comprendidos en dos categorías que se diferencian por

10 Aquí hay un problema terminológico. Los términos para el extremo inferior de la estructura de clases muestran, en cierta medida, una codificación racial. "Clase obrera" parece referirse normalmente a los blancos. Para los negros, suele aparecer con frecuencia el término "clase baja". Yo empleo ambos de manera indistinta.

11 Versión de la cita en español modificada por las traductoras (N. de las T.).

> sus estilos de vida (...). Algunos mencionan una categoría –en la que normalmente se incluyen a sí mismos– "respetable", "de buena gente" o, con menor frecuencia y dicho con humor, de "ciudadanos modelo". Pocas veces se refieren a esa categoría como "clase media" (...). Emplean esos rótulos para distinguirse de lo que conciben como su opuesto, el grupo de los "indeseables", los "pendencieros", "vagos" o "la basura" (1969: 34-35).

En suma, existe una tendencia general en la cultura obrera o de la clase baja a integrar en sí misma la división entre clase obrera y clase media. Esa segmentación aparece como una tipología de la subcultura del "estilo": los que persiguen la acción frente a los que buscan la rutina, los pibes frente a los pendejos, los respetables frente a los indeseables.

Desde el punto de vista del actuante, la división se observa, a su vez, como un conjunto de elecciones, de posibilidades de vida entre las que elegirán, consciente o inconscientemente, los jóvenes que crecen en el seno de la clase obrera. Es aquí donde la clase, traducida como "estilo de vida", se superpone con los discursos y las prácticas de género y de sexualidad. Parece incuestionable que, en la cultura de la clase obrera, las mujeres están alineadas simbólicamente, desde el punto de vista masculino y, aparentemente, desde su propio punto de vista, con el lado "respetable" de los opuestos: la "clase media". De este modo, toda elección sexual también es, simbólicamente, para bien o para mal, una elección de clase.

Ese patrón se observa asimismo en casi todas las etnografías de la cultura obrera. Gans lo observa en el barrio de Boston:

> El matrimonio es un punto de inflexión crucial en la vida de un chico del West End. Es en ese momento cuando debe decidir si va a renunciar a los muchachos de la esquina por un nuevo grupo de iguales formado por hermanos y familia política; una decisión marcada por su elección de compañera y reflejada en dicha elección (Gans, 2015: 87).

En el caso extremo, es decir, en el de una (pretendida) movilidad, la pareja se muda a una casa en las afueras. Según "los muchachos", la decisión es culpa de las ambiciones de la esposa (Gans, 2015: 68), y probablemente sea así. Gans (2015: 87) añade que así se genera mucha tensión dentro del matrimonio.

En su etnografía de los trabajadores de una planta química de Elizabeth, Nueva Jersey, David Halle (1984) describe muchos patrones similares y hace de ellos un análisis muy lúcido. En su detallado trabajo, muestra que la percepción de las mujeres como más "de clase media" que los hombres y como más próximas a los valores y las prácticas de la clase media se extiende al lugar de trabajo (o surge de él) y al contexto doméstico. En la planta industrial donde se realizó el estudio, los hombres trabajaban normalmente en el área productiva; y las mujeres, en la oficina. Los puestos masculinos eran sucios y

físicos, y los de las mujeres no solo les permitían sino que les exigían vestirse mejor y estar acicaladas durante toda la jornada. Además, en la oficina las mujeres trabajaban cerca de los gerentes. Por todas esas razones, ellas aparecen vinculadas simbólicamente con la gerencia (Halle, 1984: 61).

Al indagar cuál es la categoría cultural de "trabajador" entre los mismos obreros, Halle descubre que el término incluye varios significados: literalmente, el de trabajar, en contraposición a no trabajar (concepto asociado a dos tipos de personas que no trabajan: los muy ricos y los "vagos que viven de la seguridad social"); quiere decir también trabajo físico, duro, en oposición a trabajo fácil y liviano; y significa trabajo productivo en contraposición con trabajo burocrático sin sentido. Para los obreros, ni las mujeres empleadas, ni las administrativas que trabajaban en su propia planta industrial eran "trabajadoras" (Halle, 1984: 206):

> Investigador: ¿Y las secretarias? [es decir, ¿son "trabajadoras"?]
> Obrero: ¡No! Se la pasan leyendo revistas. Las veo a través de la ventana.

En otra entrevista (Halle, 1984: 207):

> Investigador: ¿Y las secretarias?
> Obrero: No, las secretarias trabajan en la oficina. Contestan el teléfono y escriben cartas.

Retomaré a continuación el tema de la mujer no solo como quien pone en práctica modelos de la clase media (por ejemplo, la secretaria que va a trabajar bien vestida), sino como la que trata de imponer al hombre esos mismos patrones. Si bien "los muchachos" tienen la percepción de que es la mujer, la esposa, la que presiona al marido para adquirir costumbres de clase media, es probable que esa percepción tenga cierto fundamento en las prácticas reales de las mujeres. Aunque la información de Halle proviene en su mayor parte de informantes masculinos, las afirmaciones son tan específicas que es imposible que contradigan la realidad. Así, muchos hombres cuentan que sus esposas se quejan de que su estatus social es demasiado bajo y que los presionan para que ellos cambien de trabajo o, al menos, sus maneras para parecerse más a la "clase media" (Halle, 1984: 59). A los maridos eso los irrita, por no decir otra cosa. Las maneras que ellas intentan modificar –formas de hablar o de comer– están vinculadas con la falta de educación (o es lo que se cree) y son "particularmente explosivas, porque la mayoría de los trabajadores son muy susceptibles en todo lo que tiene que ver con su falta de educación formal" (Halle, 1984: 60).

Ese patrón es básicamente el mismo en el barrio negro que estudió Ulf Hannerz, quien no solo habló con hombres, sino también con mujeres.

Hannerz observa que, si bien las mujeres reconocían la diversidad de estilos de vida masculinos, tendían a agrupar a todos los hombres en la categoría de los "no respetables" y se colocaban, implícitamente, en el grupo respetable (Hannerz, 1969: 97 y 99). Esos alineamientos simbólicos tampoco son simplemente una cuestión de "discurso" abstraído de la experiencia. Tanto Halle como Hannerz analizan con bastante exhaustividad las percepciones que los hombres tienen de las mujeres y viceversa, y cómo se manifiestan esas percepciones mediante un modelo de relaciones de género que muchas veces expresa conflicto y descontento. Aunque algunos de los informantes masculinos de Halle (creo que Gans los habría incluido dentro de los que "buscan la rutina") sintieran que las preferencias de clase media (reales o imaginadas) de sus esposas "los rescataban del estilo de vida salvaje de la cultura masculina, un estilo de vida que creían que habría sido su perdición" (Halle, 1984: 64), esa sensación era menos común que la contraria, es decir, que la identificación real o supuesta de las mujeres con los ideales de clase media implicaba una gran presión para los maridos.

Aquí la clase ya no aparece como la elección de un estilo de vida, sino como una presión y un condicionamiento impuestos. Aun así, la imposición no parece provenir de "enemigos" de clase –los ricos, los políticos, los hijos malcriados de la clase media–, sino de las propias novias y esposas. Volveré a este punto más adelante.

2.2. Discursos de clase y sexualidad en la clase media

Debido a las altas tasas de movilidad social en Estados Unidos y al énfasis cultural que se pone en su posibilidad y conveniencia, cada clase adopta una postura característica ante sus efectos. Además, cada clase ve a las otras no solo, y ni siquiera principalmente, como grupos antagónicos, sino como imágenes de sus deseos y temores en relación con su vida y su futuro. Para la clase obrera blanca, su contraparte negra (que es más pobre e insegura) es la que representa sus peores temores; en esto, sumado a la supuesta amenaza de competencia económica, se sostiene gran parte del racismo de la clase obrera blanca, cuando se manifiesta. La clase media, por el contrario, es una fuente de enorme ambivalencia desde la perspectiva de la clase obrera. El estatus de clase media es sumamente deseable porque implica una mayor prosperidad y seguridad, pero es inconveniente porque sus modelos son culturalmente del "otro" y porque la movilidad social ascendente aleja al que la experimenta de sus familiares, amigos y vecinos.

Para la clase media, son otros los temores y los deseos. Hay mucha menos ambivalencia frente a la movilidad social ascendente, pues en general esta no traería consigo grandes modificaciones en cuanto a la "cultura". El "miedo de caer" (tomo prestada la frase del excelente estudio de la cultura de la clase

media que llevó a cabo Barbara Ehrenreich [1989]), sin embargo, es profundo. Esto es así particularmente para el extremo inferior de la clase y, en especial, para los recién llegados, pero podría ser un sustrato general muy difundido en el pensamiento de la clase media. Si gran parte de la cultura obrera se entiende como un conjunto de discursos y prácticas que encarnan la ambivalencia respecto de la movilidad ascendente, gran parte de la cultura de la clase media se puede pensar como un conjunto de discursos y prácticas que encarnan el terror a la movilidad descendente.

En los dos casos, las actitudes complejas frente a las clases contiguas responden al hecho de que las clases funcionan como espejos de esas posibilidades. Aunque la clase media y la clase obrera pueden ser inherentemente antagónicas como consecuencia de su posicionamiento dentro del orden productivo capitalista, en la fenomenología de las culturas de clase, las fricciones parecen provenir en gran medida de esa propiedad especular. Y para cada clase, las fricciones se incorporan por introyección y se reproducen sin cesar a través de las relaciones sociales internas de la misma clase.

Pienso que, en la clase media, las relaciones paternofiliales soportan gran parte de la carga de la "lucha de clases" y hasta de la "guerra" de clases incorporada por introyección, comparable a la carga que soporta el género en la clase obrera. No cabe duda de que esta carga también vale para el género en la clase media, tema del que me ocuparé más adelante. Pero creo –más por mi experiencia como nativa que por nada que haya visto en etnografías– que en la clase media las relaciones paternofiliales presentan la clase de fricción crónica y potencial explosivo que se ve en las relaciones de género de la clase obrera (ver, en especial, Ehrenreich, 1989: capítulo 2).

En un nivel práctico, siempre surge el interrogante de si los hijos de clase media podrán conservar el nivel de clase que recibieron de los padres. Como consecuencia de esta cuestión práctica, que gira en torno a la educación, la ocupación y (aquí se encuentra la intersección con el género) la elección de pareja, los padres hacen un enorme esfuerzo por controlar el comportamiento de los hijos durante mucho más tiempo y hasta una edad mucho más avanzada que en la clase obrera.[12] Pero si los padres de clase media ven en sus hijos la amenaza de un futuro de clase obrera (para los hijos como para ellos mismos) y tratan de controlarlos en consecuencia, los adolescentes reaccionan pagándoles con la misma moneda. Critican los valores de los padres, los valores de clase, y se resisten a su control precisamente por medio de representaciones asociadas con la clase baja: el lenguaje, el corte de pelo, la ropa, la música y, a veces, las amistades o las relaciones sexuales con personas de esa clase. No

12 Tanto Willis (1988: 34-35) como Gans (2015: 71-72) señalan que los padres de clase obrera no tratan de imponer, ni especialmente de extender, ese tipo de controles.

es nada nuevo que gran parte de la cultura adolescente de clase media está tomada de la cultura "real" de la clase obrera (esto se concreta, por ejemplo, en el origen de clase obrera de varias bandas de *rock*) y de fantasías creadas por el *marketing* sobre cómo es la cultura de la clase obrera o la clase baja. En cualquiera de los dos casos, está claro que el discurso de las relaciones paternofiliales en la clase media (específicamente el conflicto entre padres e hijos), así como el discurso de género en la clase trabajadora, es, a la vez, un discurso de clase. Se nutre de los temores y de las angustias que, a su vez, alimenta, lo que tiene sentido si se asume que las clases se ven la una a la otra como sus pasados y sus posibles futuros.

Aun así, si las relaciones entre padres e hijos llevan buena parte de la carga del antagonismo de clase o los temores en la clase media, los discursos de género y sexualidad no están exentos de una carga considerable de significados de clase. En ese aspecto, sin embargo, el patrón es bastante distinto del que se observa en la clase obrera. Mientras que en esta el discurso está, en efecto, ligado a la subcultura y configurado en las relaciones internas de género y sexualidad, en la clase media, el género y la sexualidad se proyectan externamente al mundo de las relaciones de clases.[13] Específicamente, la clase obrera aparece como portadora de una sexualidad exagerada en relación con la cual se define la respetabilidad de la clase media.

Uno de los mejores lugares para observar esos patrones son las escuelas secundarias en las que la mayoría de los estudiantes son de clase media. Casi siempre hay en ellas algunos jóvenes de familias obreras y, en esos casos, la etnosociología de la escuela tiende a generar distinciones alrededor de esas diferencias que reproducen la separación entre lo respetable y lo no respetable, que es tan importante en la cultura de la clase obrera. En los distintos establecimientos, la división se manifiesta a través de una infinita cantidad de términos. En mi escuela, en los años cincuenta, la terminología no era demasiado consistente: los respetables se superponían en gran medida con la categoría étnica dominante (los judíos), mientras que los no respetables eran normalmente los *hoods*, un término que, aparentemente, en esa época se usaba en todo el país. En la escuela que estudiaron Gary Schwartz y Don Merten (1975) a principios de la década de 1970, los términos eran *socies* y *hoods*. En la escuela analizada por Penelope Eckert (1989) en los primeros años de la década de 1980, eran *jocks* y *burnouts*.[14] Sean cuales fueren las etiquetas, los estudiantes casi nunca reconocen la división en categorías sociales reproducida

13 Parece haber habido mayor introyección en el siglo XIX, cuando la división entre la clase media y la clase obrera se veía dentro de las relaciones de género de la clase media (ver Smith-Rosenberg, 1986).

14 Los términos *jocks* y *socialites* o *socies* hacen referencia a estudiantes con inclinaciones deportivas y buen desempeño escolar, mientras que *hoods* y *burnouts* se refieren a jóvenes cuyo interés no está puesto en la escuela, pasan mucho tiempo en la calle o consumen drogas, etc. (N. de las T.).

en el significado de esos términos, y estos casi nunca se refieren a la clase ni a las diferencias de recursos económicos, lo que refleja el tabú presente en el discurso de clase en Estados Unidos. Con todo, la división tiende a delinear con bastante precisión las diferencias que los adultos, los padres de los estudiantes o los cientistas sociales, reconocerían como diferencias de clase.

Las distinciones entre los dos grupos son evidentes en una gran variedad de características, incluidos la ropa, el lenguaje, los cortes de pelo y las actitudes frente a los profesores y el estudio o la participación en la comunidad escolar. Pero para los adolescentes de clase media una de las dimensiones clave de la diferencia es una supuesta diferencia en las actitudes y las prácticas sexuales. Los chicos y las chicas de clase media consideran que los jóvenes de clase obrera son promiscuos, no tienen complejos y son muy experimentados en el sexo. Ilustraré esta idea con un ejemplo etnográfico; el patrón es tan conocido que no será necesario que me explaye demasiado. Schwartz y Merten (1975) estudiaron los ritos de iniciación en las hermandades de estudiantes femeninas de una escuela de clase media de Estados Unidos. Las chicas de la hermandad (que se situaban en lo más alto del sistema social) hacían distinciones entre *socialites* o *socies* y *hoods* o *greasers*. (Los autores también identificaron una categoría intermedia a la que no se nombraba y que no era exactamente *hoody* ni sus integrantes tan geniales para contarse entre las *socies*, pero que por lo general aprobaba los valores de las *socies*).[15]

Mientras que, en su mayor parte, en el capítulo de Schwartz y Merten se interpretan las novatadas de las fraternidades de estudiantes como ritos de iniciación que facilitan transformaciones de identidad de distinto tipo (lectura que, sin duda, es acertada), al final del artículo los autores también exploran las dimensiones de clase de las categorías observadas. En esa última parte se aprecia cómo las diferencias de clase aparecen en gran medida representadas como diferencias sexuales:

> Para las chicas *socie*, las que suscriben la versión adolescente del estilo de vida de la clase media son aceptables desde el punto de vista moral, pero las que adhieren a la variante adolescente del estilo de vida de la clase obrera son moralmente despreciables. Todas nuestras informantes *socie* creían que las *hoodies* eran promiscuas, descuidadas, tontas y antipáticas (Schwartz y Merten, 1975: 207).

Las diferencias en la ropa y el maquillaje se toman como indicadores de las discrepancias en la moral sexual entre las chicas de ambas clases:

15 Los autores también reconocen una importante categoría etnográfica: "nadie", como en "¿Ella? Ah, no, no es nadie". Es necesario estudiar esa categoría con mayor profundidad.

> La costumbre [de las *socies* de la fraternidad] de pintarrajear a las chicas con lápiz de labios la noche de iniciación es una referencia velada a lo que creen que es el rasgo más sobresaliente del estilo cosmético de las *hoodies*, es decir, maquillarse como las prostitutas (...). Las *socies* interpretan los peinados de las *hoodies* –pelo recogido en la parte superior de la cabeza y grandes cantidades de *spray*– como símbolo de la falta de represión sexual (Schwartz y Merten, 1975: 210).[16]

Es una triste ironía que las mismas chicas que son vistas como "prostitutas" por sus compañeras de clase media sean consideradas como agentes de los valores de la clase media por los hombres de su clase, a quienes esa característica los irrita. Esa es una auténtica "herida oculta de clase".[17]

Al igual que en la clase obrera, este tipo de distinciones sexuales de las clases se despliega, al menos para algunos actores de clase media, como un abanico de opciones o posibilidades para su propia vida. Existe una semejanza y una disimilitud con los patrones de la clase obrera. Para los dos grupos, hay una sensación de que distintas mujeres empujarán a los hombres en direcciones diversas en términos de clase. Para la clase obrera, el patrón, o al menos la amenaza, tiende a generalizarse a todas las mujeres, y los hombres no se representan a sí mismos como poseedores de un grado significativo de agencia en ese sentido. Para los hombres de clase media, en cambio, parece haber una idea de que existe la oportunidad de elegir. Las mujeres de distintas posiciones aparecen como una especie de abanico de posibilidades sexuales y de clase, de las cuales la mayoría tiene una baja probabilidad de concretarse, pero aparentemente todas pueden "contemplarse".[18] Quizás existan trabajos etnográficos al respecto que yo no conozca; de todos modos, el patrón se ve claramente en ciertas novelas estadounidenses. A ellas dedicaré la última sección de este análisis.

3. La ficción como etnografía

¿Etnografía y ficción son lo mismo? Si una respuesta afirmativa implica que la etnografía es siempre algo parcial, que no es adecuada para abarcar la

16 En el estudio de Willis del discurso de los chicos más inconformistas de la clase obrera (es decir, los más *hoodies*), ellos se adjudican esa mayor experiencia y conocimiento sexual, y Willis piensa que probablemente sea cierto que tengan una vida sexual más activa que la de los "pendejos".

17 Estoy en deuda con Arjun Appadurai porque fue él quien descubrió la relación. Algunos de mis estudiantes sostienen que ya no existe esa visión de las clases en términos sexuales, puesto que hoy en día hasta los jóvenes de clase media tienen una vida sexual activa en la escuela secundaria. Aunque considero que mis estudiantes son informantes autorizados, es necesario investigar este tema con mayor profundidad. Sospecho que la situación es similar a la presentada por Eckert en su estudio de la escuela secundaria con respecto a las drogas: tanto los chicos de clase media como los de clase obrera consumen drogas, pero su uso tiene un papel muy distinto en sus respectivas economías simbólicas (Eckert, 1989).

18 Frase tomada de Claude Lévi-Strauss (1964).

totalidad de su objeto y que está teñida de los intereses del autor en el sentido más amplio, entonces son lo mismo. Pero si eso quiere decir que en la mayoría de las etnografías toda semejanza con personas vivas o fallecidas es mera coincidencia, la respuesta, con la que hasta James Clifford (1986: 7) estaría de acuerdo, es, desde luego, "no", y la pregunta solo refleja cierta malicia. Es interesante observar que mientras los antropólogos reflexionan cada vez más sobre el carácter ficcional de la etnografía, muchos novelistas norteamericanos importantes (y algunos no tan importantes) quieren transformar sus novelas en etnografías.[19] Saul Bellow salpica sus novelas con referencias a la antropología cultural y física. En el párrafo sobre él mismo al inicio de *El legado de Humboldt* (Bellow, 1984), de entre todos los detalles personales y profesionales que podría haber mencionado, el autor revela que en su carrera universitaria optó por la orientación en antropología. Y en *La contravida*, Philip Roth esencialmente se acusa a sí mismo de ser un etnógrafo.

En *La contravida*, Nathan Zuckerman, el personaje que representa a Roth en muchas de sus obras, habría muerto (digo "habría muerto" porque la trama es más compleja, pero no voy a revelarla aquí) y su editor pronuncia unas palabras en el funeral. Zuckerman había escrito una novela, *Carnovsky*, una alusión bastante clara a la célebre (o tristemente célebre) novela de Roth *El mal de Portnoy*. El editor dice de Zuckerman:

> A juzgar por *Carnovsky*, Nathan habría sido un buen antropólogo; quizá fuera eso lo que era. Permite que la experiencia de la pequeña tribu, de [los judíos de la sección Weequahic de Newark], de esos salvajes objeto de su estudio, primitivos pero de buen corazón, que sufren y están aislados, que su experiencia emerja en la descripción de sus rituales, sus objetos y sus conversaciones, apañándoselas, al mismo tiempo, para poner en contraste su propia "civilización", su propio sesgo personal de reportero y el de sus lectores (Roth, 2012: 272).

De hecho, Zuckerman/Roth tiene precisamente el problema contrario al de los etnógrafos actuales (representados en Clifford y Marcus, 1991): pretende escribir ficción y es acusado de decir la verdad. El editor continúa diciendo en el funeral: "¿A qué se debe que los lectores de *Carnovsky* se pregunten con tanta frecuencia si es 'novela'?". Eso quiere decir que Roth simplemente escribe una autobiografía apenas disimulada. En su autobiografía, cuyo magnífico título es *Los hechos* (2008), Roth se siente obligado a negarlo.

Philip Roth nació en el seno de una familia de "clase media baja", según sus propias palabras, en mi mismo barrio de Newark, en Nueva Jersey. Estudió en mi misma escuela, Weequahic High School, de donde se graduó en

19 Un ejemplo poco conocido pero muy interesante es *Native Intelligence*, una novela de Raymond Sokolov (1975).

1951. En muchos sentidos es, claramente, una figura de gran interés para mi proyecto de Nueva Jersey. Pienso que es un etnógrafo brillante (de hecho, creo que una buena parte de la gran etnografía de Estados Unidos se encuentra en sus novelas), pero también es, para el propósito de este ensayo, un gran informante. Para concluir mi análisis de cómo se habla de las clases por medio de imágenes de género y sexualidad, recurriré a dos importantes novelas de Roth ambientadas en Newark: *Goodbye, Columbus* y *El mal de Portnoy*.

El primer libro de Roth, *Goodbye, Columbus*, ganó el National Book Award en 1960. En el relato que da título al libro, el narrador, Neil Klugman, es un joven judío que trabaja en la biblioteca pública de Newark, ciudad en la que vive con sus tíos. Los tíos pertenecen, sin duda, a la clase obrera. Entre otros indicios que lo confirman, están las reuniones del Círculo de Trabajadores, a las que asisten.[20] Neil se enamora de Brenda Patimkin, que, si bien también es judía, tiene más dinero y un estatus más elevado dentro de la clase media. El dinero y el estatus están señalados por el hecho de que su familia vive en Short Hills (una zona cara adonde los judíos de Newark quisieran mudarse si tuvieran dinero). Los padres de Brenda no aprueban a Neil, algo que queda claro en la forma despectiva en la que se refieren a Newark. A medida que avanza la historia, Brenda se pregunta si Neil podrá convertirse en el tipo de hombre que sus padres aprobarían para ella, en tanto que Neil no tiene claro si puede o quiere cambiar. A pesar de todo, Neil y Brenda se acuestan, y él insiste en que la chica tiene que procurarse un diafragma. Cuando, en el otoño, Brenda regresa a Radcliffe, deja el diafragma en un cajón y la madre lo encuentra. Los padres se enfadan mucho y Brenda piensa que ya no podrá llevar más a Neil a la casa. El noviazgo no prospera.

Además de la historia principal, se narra la historia de un niño negro que va a la biblioteca donde trabaja Neil a admirar las pinturas de Gauguin reproducidas en un libro. Para el chico, las pinturas son paradisíacas y las mira con añoranza: "Esta gente, jefe, qué geniales. Allá nadie grita, eso salta a la vista. (...) esto sí que es vida, carajo"[21] (Roth, 2013: 52-53). Neil se da cuenta de que le importa el interés del chico por las pinturas, de modo que, cuando otra persona quiere retirar el libro, Neil miente para que no se lo lleve y esté disponible para cuando el chico vuelva. Pero después Neil se toma licencia y pasa una semana en la casa de los Patimkin antes de que Brenda vuelva a la universidad. Cuando se reincorpora en la biblioteca, el libro no está, y el chico ya no vuelve. Supone que el muchacho se desilusionó al no encontrar el libro, pero trata de convencerse de que eso es lo más conveniente: "Mejor así –pensé–. ¿Qué

20 Esto también sugiere que eran socialistas, pero Roth no se explaya sobre los contrastes políticos en el relato.

21 Versión de la cita en español modificada por las traductoras (N. de las T.).

sentido tiene andar soñando con Tahití si no te puedes pagar el viaje?"[22] (Roth, 2013: 150).

Es evidente que la obra es un relato explícito acerca de los sueños y los temores que entraña la movilidad social. Sin embargo, algo peculiar en la novela es que, muy avanzada la historia, Neil descubre algo que solo puede calificarse como una revelación que lo impacta enormemente: podría haber ascendido en la escala social. Mientras espera en Nueva York que Brenda vuelva de tomarse la medida del diafragma, Neil entra en la catedral de San Patricio, donde le habla a Dios sobre lo que ha hecho (Roth 2013: 126-27):

> ¿Qué es el amor, Señor? ¿Por qué he hecho mi elección? ¿Quién es Brenda? Las prisas son para los más rápidos. ¿Tendría que haberme parado a pensar?
> No me llegaba ninguna respuesta, pero seguí preguntando (...). ¿Dónde coincidimos [Dios]? ¿De qué eres tú el premio?
> ... Me levanté y salí a la calle, y el ruido de la Quinta Avenida me recibió con una respuesta:
> ¿Qué premio tienes en mente, *schmuck*? Cubertería de oro, árboles de los deportes, nectarinas, trituradores de basura, narices sin bulto, Lavabos Patimkin, Bonwit Teller...

La revelación es necesaria, pienso, porque Roth hace lo mismo que nuestro discurso cultural: desplaza los significados de clase de su historia, por conscientes que sean en un plano, a los dominios del género, la raza y el sexo.

La otra novela importante de Roth ambientada en Newark, *El mal de Portnoy*, se publicó por primera vez en 1967. Si bien fue un gran éxito de ventas y le hizo ganar mucho dinero a su autor, no ganó ningún premio. Más aún, en algunas bibliotecas de Estados Unidos estuvo prohibida por obscena (y aparentemente, sigue prohibida en algunos lugares). El narrador, Alexander Portnoy, comenta con su psiquiatra sus problemas psicológicos y sexuales. No relata una historia típica. Portnoy es comisario adjunto en la Comisión de Promoción de la Persona de la Municipalidad de la Ciudad Nueva York y, como señala en todo el libro, es una especie de liberal responsable de varios programas de asistencia a los pobres y otras iniciativas similares. Cuando habla con el psiquiatra, Portnoy divaga sobre toda su vida y la relación con sus padres y las mujeres.

En el inicio de la novela se apela a un marco de clase a través de un lenguaje vinculado con la etnia. El padre de Portnoy trabaja en una gran compañía de seguros a la que respeta y, a la vez, rechaza por su antisemitismo. Esos sentimientos se encuentran en la imagen del presidente de la firma, un hombre con una posición privilegiada llamado N. Everett Lindabury:

22 Ídem anterior.

> "El señor Lindabury", las "oficinas centrales"... mi padre lograba que me sonasen igual que Roosevelt y la Casa Blanca de Washington... Y mientras tanto cómo los aborrecía a todos ellos –pero más que a ningún otro a Lindabury, con su sedoso pelo color maíz y su recortado acento de Nueva Inglaterra, con sus hijos en Harvard y sus hijas en colegios para señoritas, y, sí, todos ellos juntitos, allá en Massachusetts (Roth, 2008: 14).

De hecho, si bien el padre era bueno vendiendo seguros, está claro que nunca lo iban a ascender en la empresa porque era judío. Pero tanto el origen protestante de N. Everett Lindabury como el origen judío del padre de Portnoy (y el suyo propio) tienen, en este contexto, significados evidentes de clase. Si en *Goodbye, Columbus*, los indicadores de clase se configuran, en parte, entre los judíos, por el lugar donde viven y cuánto dinero tienen, en *El mal de Portnoy*, la estructura de clase está proyectada enteramente en otros grupos y enteramente en términos de etnicidad. La clase alta está representada por blancos protestantes, la clase media por judíos y la clase baja por otras etnias: italianos, polacos, irlandeses y afroamericanos.

Para Portnoy, las distintas clases/etnias están personificadas más directamente por las mujeres con las que tiene relaciones sexuales. Lo fascinan las mujeres no judías, que al principio son chicas de clase obrera que viven cerca de su casa y de las que, como es de esperar, se supone que están dispuestas a tener sexo (y a veces es así). Luego, cuando se va de Newark para estudiar en la universidad, y más tarde, cuando trabaja en Washington en defensa de diversas causas sociales, se relaciona con mujeres protestantes de clase alta, aunque sigue frecuentando mujeres de clase baja no judías. En el momento del relato, está terminando un romance con una mujer cuyo padre era, según se describe en la presentación del personaje, un minero analfabeto que había trabajado en Virginia Occidental.

> Portnoy nunca se acuesta con judías o, según el código de la novela, con mujeres de su propia clase social. La clase aparece como una cuestión de discriminación, de arriba hacia abajo, o de ascenso, de abajo hacia arriba, pero nunca como una cuestión de estar donde uno está, y como para Roth el sexo es el idioma de esas formas de orientaciones de clase, el personaje no puede tener relaciones sexuales con judías, es decir, con mujeres de clase media. Esta cuestión puede echar luz en lo que es quizás el aspecto más saliente de la sexualidad de Portnoy: sus lujuriosas masturbaciones. La masturbación, que es el hilo conductor de la historia y que más que ninguna otra cosa fue la causa de las acusaciones por obscenidad que se hicieron en cuanto se publicó el libro, parece ocupar el espacio generado por la falta de sexo con mujeres de la misma clase que el protagonista.

En cuanto a las mujeres, se observa que forman una especie de paisaje de posibilidades sexuales de clase/étnicas. Pero no se trata solo de eso. No solo las clases están desplazadas a otras etnias, sino que las clases/etnias, a su vez,

están proyectadas a través de una geografía de prácticas sexuales: las chicas de clase obrera están dispuestas a tener todo tipo de prácticas sexuales; las blancas protestantes de clase alta en apariencia tienen problemas con todas las formas de sexo que no sean las más tradicionales. En la secundaria, Portnoy tenía una compañera, Bubbles Girardi, cuyo hermano era boxeador y su padre manejaba un taxi durante el día y era chofer de un mafioso durante la noche. Bubbles montaba números de sexo para Portnoy y sus amigos cuando ninguna otra chica que conocían quería tener relaciones siquiera. Y también estaba la Mona, hija del minero analfabeto de Virginia Occidental. La Mona, según se afirma varias veces en la novela, hace de todo; en una oportunidad, hasta llama a una prostituta para hacer un trío.[23] La Mona, que después se convierte en una modelo muy cotizada, es casi analfabeta, es decir, porta las cicatrices de sus orígenes de clase. Alex se da cuenta de que se está enamorando de ella, pero no se imagina que pueda casarse con una persona de una clase inferior a la suya. Ese es uno de los motivos que lo lleva a consultar a un psiquiatra.

La clase/etnicidad de las mujeres blancas de clase alta, en cambio, está representada por medio de una sexualidad reprimida y convencional. Portnoy se pone de novio primera vez con una chica de esta clase, Kay ("Calabaza") Campbell, en la facultad. Al principio, no tienen relaciones sexuales: ella es "la chica que me ha permitido desabrocharle el sujetador y restregarme contra su cuerpo ante la puerta de su residencia" (Roth, 2008: 242). Más adelante, evidentemente se acuestan y temen que la chica quede embarazada, pero con el tiempo la relación se termina porque Kay no quiere convertirse al judaísmo. Con la otra muchacha protestante, Sarah Abbot Maulsby, "la Peregrina", el sexo también es absolutamente convencional: "¿En la cama? Nada del otro mundo: ni acrobacias ni grandes gestas de osadía y pericia"[24] (Roth, 2008: 258). En especial, Sarah Abbot Maulsby no puede o no quiere practicarle sexo oral a Alex, una negativa que le molesta mucho más que el simple rechazo sexual, como se verá más abajo (Roth, 2008: 147).

Así, la clase se articula por medio de un lenguaje de prácticas sexuales, de género y de etnicidad. Al igual que en *Goodbye, Columbus*, en el libro de Portnoy hay una conciencia de clase inicial que es una importante fuente de sufrimiento para el protagonista y que sistemáticamente se desplaza y se dispersa en cientos de páginas llenas de personajes y actividades que representan las clases, a las que no se nombra. Y aquí también, como en *Goodbye, Columbus*, hay una especie de despertar al final, una suerte de revelación acerca de la política que

23 Otra terrible ironía relacionada con las heridas ocultas de clase es que aunque la clase media asigna a la clase obrera una sexualidad libre e imaginativa, los sociólogos aseguran que el sexo en esa clase es justamente lo contrario: reprimido, poco imaginativo y, de acuerdo con los informantes, poco satisfactorio (ver Reiche, 1972).

24 Versión de la cita en español modificada por las traductoras (N. de las T.).

subyace a la sexualidad. Comienza mientras Portnoy habla de Sarah Abbott Maulsby con el psiquiatra: "Estoy diciéndole, doctor, que con estas chicas no es tanto que me las cojo a ellas: más bien me cojo a sus antecedentes familiares"[25] (Roth, 2008: 259). Y la historia concluye con la opresión étnica/de clase de su padre: "Podría haber sido una Lindabury, ¿se da usted cuenta? ¡Hija del jefe de mi padre!" (Roth, 2008: 261). Además, Portnoy decide que la negativa de la chica a practicarle sexo oral era producto de un prejuicio de clase: "Mi padre no ascendía en el escalafón de Boston & Northeastern por la misma razón que Sally Maulsby se negaba a hacerme una mamada. ¡No había justicia en este mundo!" (Roth, 2008: 262). Y, por último, al explicar por qué la había dejado:

> No: Sally Maulsby fue, sencillamente, una de esas cosas que todo buen hijo debe hacer por su padre. Una pequeña venganza contra el señor Lindabury por todas aquellas noches y aquellos domingos que Jack Portnoy se pasó recaudando cuotas de pólizas en el barrio negro. Una pequeña paga extra de Boston & Northeastern, por todos los años de servicio... y de dejarse explotar (Roth, 2008: 265).

Los personajes femeninos de Roth –desde la madre exageradamente controladora de Portnoy hasta todo el abanico de objetos sexuales sin personalidad– dejan bastante que desear. Aun así, creo que si hiciera un análisis superficial de las obras de Roth como textos que giran en torno al sexismo más bajo de cierto tipo de hombres, eludiría la idea que me interesa subrayar. Es cierto, en la novela el sexismo está presente, pero se relaciona con las experiencias de discriminación (de clase) del narrador (o el sufrimiento por las experiencias del padre), así como con sus propios esfuerzos (algo débiles) por hacer el bien en este mundo. No se trata de reducir el sexismo a una especie de clasismo erotizado. En cambio, he de decir que si Freud y Foucault nos han enseñado que existe un sustrato sexual en las diferencias sociales, debemos reconocer que, al menos potencialmente, en toda diferencia sexual hay un sustrato de poder social. Lejos de negar las posibilidades de una crítica feminista sistemática de la obra de Roth y de los patrones generales de masculinidad que puede representar, eso es lo que quería destacar.

Asimismo, como he comentado, los desplazamientos tienen un costo. Si la clase está desplazada a otros campos de la vida social, entonces estos, en la misma medida, deben arrastrar una carga de lo que podría denominarse "excedente de antagonismo" por encima de los roces históricos y estructurales que encarnan en sus propios términos. Señalé esto para las relaciones de género, tanto entre los blancos como entre los negros, en la clase obrera. Las tensiones entre hombres y mujeres tienen que ver tanto con las alineaciones simbólicas (y quizás

25 Versión de la cita en español modificada por las traductoras (N. de las T.).

adoptadas subjetivamente) de clase como con todo lo relacionado con los papeles de género. Las mujeres están consideradas agentes de la clase media dentro de la clase obrera, una percepción que surge superficialmente en bromas, pero en su costado más profundo, se refleja en una especie de amargura percibida en los comentarios de muchos informantes acerca de su experiencia matrimonial. El mismo tipo de excedente de antagonismo se podría encontrar, creo, en las tensiones de raza y etnia, pero ese es un tema que se podría tratar en otro ensayo.

4. Breve conclusión

Este ensayo es un ejercicio de interpretación crítica de las formaciones culturales. He expuesto aquí que la clase, como una de las formas más notorias de desigualdad en Estados Unidos, sistemáticamente se vuelve irreconocible en los procesos de traducción, desplazamiento e introyección discursivos. El lenguaje freudiano fue en un principio accidental, pues me proporcionaba un léxico que resultaba útil para hablar de procesos simbólicos. Pero finalmente, me pareció que era más apropiado de lo que yo pensaba, pues señala el hecho de que los desplazamientos no afectan solo los procesos cognitivos, ya que impiden el reconocimiento y la conciencia de clase. También tienen un impacto emocional, al evocar el sufrimiento y las tensiones en el individuo y en sus relaciones.

Por el momento, la guerra entre clases puede haber concluido o, como mínimo, puede encontrarse en una tregua. Pero parece estar activa en el lenguaje cruel y en los actos también crueles entre los actores con un género y una clase definidos en los que me he enfocado en estas páginas. Los hombres de clase obrera se sienten disminuidos porque sus esposas –unas esposas que implícita o explícitamente ven a sus maridos como inferiores en términos de clase–, no los respetan. Las estudiantes de elite de la fraternidad son crueles en sus bromas humillantes en las que se obliga a representar actos en los que se rebajan en términos de género y de clase. (Las representaciones de las bromas, que incluyen caricaturas de la moda de las jóvenes de clase obrera, también serían hirientes para estas últimas, pero ellas no tienen acceso a los espacios de elite de la fraternidad. No obstante, perciben señales secundarias de desprecio en el día a día de la vida en la escuela). Y por último, Alexander Portnoy conduce su vida sexual a través de una pantalla de marcadores de clase: abandona a las mujeres porque son de clase más alta o más baja que la suya y a su última amante, hija de un minero analfabeto, le asigna el mote de "la Mona". El desplazamiento de los significados de clase al lenguaje del género y la sexualidad puede tener lugar en el plano discursivo, pero el discurso, como afirma Foucault, nunca está divorciado de las prácticas y las emociones reales.

Capítulo 2

LA RESISTENCIA Y EL PROBLEMA DEL RECHAZO ETNOGRÁFICO

En este capítulo, rastrearé los efectos de lo que denomino el rechazo etnográfico en un conjunto de estudios sobre el sujeto de resistencia.[1] Creo que muchos de los estudios más influyentes acerca de la resistencia adolecen de serias limitaciones debido a la ausencia de una perspectiva etnográfica. Al mismo tiempo, esos estudios están destinados a sustituir el trabajo interdisciplinario que actualmente forma parte de las ciencias sociales, la historia, la literatura y los estudios culturales.

Sin duda, la etnografía abarca muchas cosas. Como mínimo, siempre ha sido un intento por comprender a un otro usando la propia experiencia –en la medida de lo posible– como instrumento. Como es sabido, la etnografía ha sido objeto de numerosas críticas dentro de la antropología (ver, en especial, Gupta y Ferguson, 1992 y 1997), pero esa definición mínima no ha sido mayormente cuestionada.

Tradicionalmente, el saber etnográfico ha estado asociado con el trabajo de campo, en el que en el aspecto físico y en todos los demás, la totalidad del yo ingresa en el espacio del mundo que el investigador pretende comprender. Con todo, en gran parte de los debates recientes sobre la etnografía, hay algo implícito que haré explícito en este ensayo: que la postura etnográfica (como podríamos llamarla) es, a la vez, una posicionalidad intelectual (y moral) –un modo de construcción e interpretación– y un proceso corporal en el tiempo y el espacio. Así, en un iluminador debate reciente sobre "etnografía e imaginación histórica", John y Jean Comaroff (1992) no se explayan sobre la etnografía en lo relativo al trabajo de campo, sino sobre los distintos modos de leer

1 Existe una versión anterior muy diferente de este ensayo, que escribí para la conferencia "The Historic Turn", organizada por Terrence McDonald para el programa de Estudios Comparativos de las Transformaciones Sociales (ECTS), de la Universidad de Michigan. Los inteligentes comentarios críticos vertidos por mis colegas del ECTS tienen un nivel de excelencia que se ha convertido en algo habitual, y deseo expresar mi gratitud a todos ellos. Asimismo, agradezco a Frederick Cooper, Fernando Coronil, Nicholas Dirks, Val Daniel, Geoff Eley, Ray Grew, Roger Rouse, William H. Sewell Jr., Julie Skurski, Ann Stoler y a los buenos lectores que revisaron el artículo tras su publicación en *Comparative Studies in Society and History* ([1995], Volumen 37, Nº 1, pp. 173-193), por su dedicada y rigurosa labor. He incorporado muchas de sus sugerencias y, a mi cuenta y riesgo, he dejado algunas de lado. Por último, agradezco especialmente a Terrence McDonald por su heroica tarea en la organización de la conferencia.

las fuentes históricas desde una perspectiva etnográfica, es decir, como si se hubiesen producido en parte por el trabajo de campo.

¿Qué es, entonces, la postura etnográfica, basada en el trabajo de campo o no? Ante todo, es el compromiso con lo que Geertz llama "densidad", con producir conocimiento por medio de la riqueza, la textura y el detalle en lugar de la parsimonia, el refinamiento y la elegancia (en el sentido en que usan este término los matemáticos). Desde luego, las formas que ha adoptado la densidad etnográfica se fueron modificando con el transcurso del tiempo. En cierto momento, la densidad era quizá sinónimo de exhaustividad, que se traducía en la producción de una etnografía descriptiva con un nivel de detalle casi imposible de leer, seguida muchas veces de la publicación de un artículo que bien podría titularse "Otra vasija de la Antigua Oraibi". Después, la densidad fue sinónimo de holismo, la idea de que el objeto de estudio era "una cultura" perfectamente integrada y que era posible hacer una descripción de todo el sistema o, al menos, se podían captar los principios subyacentes en su totalidad.

Entendido en ese sentido, el holismo también fue objeto de críticas durante un tiempo, y hoy en día la mayoría de los antropólogos reconoce tanto la *hubris* de la visión holística como los innumerables huecos y fisuras presentes en todas las sociedades, incluso en las premodernas que se creía que estarían más integradas y completas que las fragmentadas sociedades modernas. Pero se podría decir que la densidad (con trazas de exhaustividad y holismo) permanece en el núcleo de la postura etnográfica. En la actualidad, la densidad se centra principalmente en la contextualización (relativamente exhaustiva). George Marcus (1991), por ejemplo, analiza las maneras en que la etnografía, en el sentido local y usualmente corporal, debe contextualizarse dentro de los procesos del sistema del mundo. Por su parte, John y Jean Comaroff destacan la necesidad de contextualizar siempre los datos recogidos en el trabajo de campo y la investigación de archivo dentro de las formas de las prácticas en las que se forjaron: "Si los textos han de ser más que *topoi* literarios, fragmentos dispersos de lo que suponemos que son mundos, deben anclarse en los procesos de su producción, en las órbitas de conexión e influencia que les dan vida y fuerza" (J. y J. Comaroff, 1992: 34). Martha Kaplan y John Kelly (1994) también hacen hincapié en una especie de densidad de contextualización, en este caso, mediante la articulación de las características del espacio dialógico en el que debe verse el desarrollo de una historia política.

Si la perspectiva etnográfica se funda mayormente en un compromiso con la densidad (entre otras cosas, por supuesto) y si la densidad ha adoptado y sigue adoptando muchas formas, lo que yo denomino rechazo etnográfico supone una refutación de la densidad, un fracaso del holismo o la densidad, que también puede adoptar diversas formas. Así, este ensayo versa sobre algunas de las formas del rechazo etnográfico, algunas de sus consecuencias y algunas

de sus razones, organizadas en torno al tema de la resistencia. Antes de continuar, me detendré brevemente en este concepto.

1. Resistencia y dominación

Hubo un tiempo en que la resistencia era una categoría relativamente inequívoca, una mitad del binomio, simple en apariencia, dominación-resistencia. La dominación era una forma de poder relativamente fija e institucionalizada; la resistencia era esencialmente la oposición organizada al poder, institucionalizada de este modo. El binomio comenzó a pulirse –pero no a abolirse– con el cuestionamiento de los dos términos. Por un lado, Foucault (por ejemplo, 1998) dirige la atención a las formas de poder más cotidianas, menos institucionalizadas y más omnipresentes. Por el otro, James Scott (1985) dirige la atención a las formas cotidianas de la resistencia, menos organizadas y más penetrantes. Con la descripción que hace Scott (1985) de la idea de las "formas cotidianas de resistencia", decidir qué es y qué no es resistencia se volvió mucho más complejo.[2] Que un pobre le robe a un rico: ¿es un acto de resistencia o, simplemente, una estrategia de supervivencia? El interrogante aparece en una colección completa de ensayos dedicados a las formas cotidianas de resistencia (Scott y Kerkvliet, 1986), en la que varios autores han dado su respuesta. Michael Adas (1986), por ejemplo, elabora una tipología de formas de resistencia cotidiana, útil para situar lo que observamos. Brian Fegan (1986) se focaliza en la intención: si no hay una intención relativamente consciente para resistir, no hay resistencia en el acto. Otros autores (por ejemplo, Stoler, 1986; Cooper, 1992) proponen incluso que la categoría en sí no es muy útil y que lo importante es observar una serie de procesos transformadores en los que las cosas, en efecto, se modifican, independientemente de la intención de los actores o de la presencia de intenciones muy diversas.

Más adelante, quizá concuerde con Stoler y Cooper, pero por el momento pienso que la resistencia, hasta en su versión más ambigua, es una categoría razonablemente útil, aunque solo sea porque pone de relieve la presencia y el funcionamiento del poder en la mayoría de las formas de relación y actividad. Además, no se trata de que haya que decidir de una vez y para siempre si un acto determinado se ajusta a una categoría cerrada denominada resistencia. Como bien sabía Marx, las intencionalidades de los actores evolucionan por medio de la praxis, y los significados de los actos cambian tanto para el actor como para el observador. De hecho, la ambigüedad de la resistencia y la ambivalencia subjetiva de los actos para los participantes son algunas de las

2 Desde luego, Scott abreva aquí en una gran cantidad de trabajos previos.

cuestiones sobre las que quisiera poner la lupa en este capítulo. En una relación de poder, la parte dominante muchas veces tiene algo y, otras veces, tiene mucho que ofrecer (aunque siempre, por supuesto, el precio que pide es seguir en el poder). El subordinado, entonces, tiene muchas razones para que su resistencia a la relación sea ambivalente. Asimismo, nunca hay un subordinado único y unitario, puesto que, como mínimo, los grupos subalternos están divididos internamente por edad, género, estatus y otras formas de diferenciación, y porque las perspectivas de los ocupantes de las diversas posiciones de sujeto son diferentes e incluso opuestas, pero aun así, legítimas. (Más adelante analizaré si incluso un único individuo puede ser "unitario").

La ambivalencia psicológica y la complejidad social de la resistencia han sido advertidas por varios observadores, aunque no los suficientes.[3] Brian Fegan afirma que lo dejan "siempre perplejo las maneras contradictorias en que los campesinos se refieren al sistema de arrendamiento en general o a la relación que tienen con los propietarios en particular" (Fegan, 1986: 92). Más aún, los campesinos de Luzón Central estudiados por Fegan no se sentían cómodos en el plano psicológico ni con los actos de resistencia ni con los de colaboración: "Muchos de los hombres que entrevisté en privado, cuando les preguntaba por las estratagemas que empleaban para sobrevivir, de pronto me decían que no les gustaba robarle al dueño de la tierra, trabajar para él como guardias armados, etc., pero, añadían, ¿qué otra cosa podía hacer alguien que tenía que darles de comer a los hijos?" (Fegan, 1986: 93).

Christine Pelzer White, en cambio, asegura que "debemos añadir un inventario de 'formas cotidianas de colaboración campesina' para equilibrar la lista de 'formas cotidianas de resistencia campesina', pues las dos existen y ambas son importantes" (White, 1986: 56). La autora proporciona ejemplos del Vietnam posrevolucionario, con sus alianzas fluctuantes entre sectores con intereses diversos, como "el Estado y los campesinos contra la elite local, (...) los campesinos y la elite local contra el Estado [y] (...) el Estado y los ciudadanos [mayormente mujeres] contra los jefes de familia [hombres]" (White, 1986: 60).

Una cuestión íntimamente relacionada con la complejidad psicológica y sociopolítica de la resistencia y la no resistencia (y con la necesidad de la densidad en etnografía) es la autenticidad. "Autenticidad" es otro término bastante problemático en tanto parece suponer una creencia ingenua en la pureza cultural, en las culturas vírgenes cuyas historias no están contaminadas ni por las de sus vecinos ni por las de Occidente. Si bien no adhiero a esos supuestos, debe haber una forma de referirse a lo que John y Jean Comaroff denominan

3 La noción de ambivalencia ha pasado a ocupar un lugar preponderante en los estudios coloniales y poscoloniales en general, y merece que se le dedique un artículo aparte. Ver, por ejemplo, Hanks (1986) y Bhabha (1985).

"la historicidad endógena de los mundos locales" (1992: 27), en la que las distintas partes de la realidad, aunque sean préstamos o imposiciones de otros, están entretejidas con el hilo de la lógica de un trabajo artesanal de un grupo que ha evolucionado históricamente en el ámbito local. Así entiendo la autenticidad cuando aparece en los argumentos sobre los que me explayaré en el resto de este capítulo, donde comentaré algunas de las últimas publicaciones sobre el tema de la resistencia.

Debo aclarar que las obras recogidas en este capítulo constituyen una selección parcial y acotada, pues no pretendo abarcar toda la bibliografía existente. En una época en la que prima el trabajo académico interdisciplinario, la exhaustividad es casi inalcanzable, pero lo que importa es que las obras que he elegido forman parte de esa selección, bien porque han sido muy influyentes, bien porque ilustran un problema bastante común, o por los dos motivos. De todos modos, mi intención es examinar varios problemas que aparecen en esas publicaciones enfocadas en la resistencia y que surgen del rechazo etnográfico. Mi análisis estará organizado según tres formas de rechazo, a las que me referiré como higienización de la política, dilución de la cultura y disolución de los actores.

2. Higienización de la política

Quizá resulte extraño que esta sección comience con una crítica a los estudios de la resistencia porque carecen de una cuota suficiente de política. Si algo se analiza en esos estudios, es la política, que aparece en una posición de privilegio. Aun así, normalmente solo se indaga la política de la resistencia, es decir, la relación entre el dominador y el subordinado (ver asimismo Cooper, 1992: 4). Si hemos de reconocer que quienes se resisten trascienden la mera oposición a la dominación y la simple generación de una reacción casi mecánica, entonces es preciso adoptar una visión global. Los que resisten tienen su propia política, que afecta no solo la relación entre los señores y los plebeyos o entre los dueños de la tierra y los campesinos, sino también todas las categorías de fricción y tensión que se dan en el ámbito local: la relación entre hombres y mujeres, padres e hijos, y mayores y jóvenes; los conflictos de herencia entre hermanos; las luchas por la sucesión y las guerras de conquista entre señores; las luchas por la primacía entre sectas religiosas, y así sucesivamente.

Es la ausencia de análisis de esas formas de conflicto interno lo que les confiere a muchos estudios de la resistencia un aire de romanticismo que acertadamente advierte Lila Abu-Lughod (1990). Tomaré un ejemplo de un precioso libro de Inga Clendinnen, *Ambivalent Conquests: Maya and Spaniard in Yucatan, 1517-1570* (1987), que me fascina por varios motivos. Clendinnen reconoce que había jefes mayas que gozaban de enormes ventajas en términos

de recursos materiales, poder poolítico y precedencia social. También reconoce que, en esa suerte de sistema de gobierno, los jefes tenían numerosas obligaciones con los súbditos, entre ellas, la redistribución de (una fracción de) la riqueza en forma de festejos y comidas, y de organización de rituales para el bienestar colectivo. Con todo, el énfasis que pone en la reciprocidad y no en la simetría de la relación oculta sistemáticamente a los ojos del lector la visión de una parte de la profunda explotación y la violencia de la economía política maya. Los jefes ordenaban "expropiaciones casuales y extravagantes" (143), "se apropiaban de las tierras más aptas para preparar la *milpa*" (144) y "recibían animales de la caza comunal como tributo que imponían a los cazadores profesionales" (144); sus tierras eran cultivadas por cautivos de guerra y su sistema doméstico estaba a cargo de "esclavas y concubinas" (144). No obstante, Clendinnen compensa cada mención de instancias de explotación sistemática con otra sobre cuánto devolvían los jefes por todo lo que recibían y concluye con la descripción de un ritual montado para proteger de las posibles catástrofes a los habitantes de las aldeas: "En esas experiencias, cuando la vida de la totalidad de la aldea quedaba absorbida en el proceso ritual, los hombres aprendían que las diferencias entre el sacerdote, el noble y el pueblo eran menos importantes que la dependencia de los dioses y la fragilidad del orden humano comunes a todos" (147).

La autora sostiene que "el costo de todo esto (aunque no se sabe si los mayas la veían como un costo) era la guerra" (1987: 47) entre los jefes y sus rivales vecinos. En la guerra, "se mataba a los nobles capturados para entregarlos como ofrenda a los dioses; el resto, los hombres, las mujeres y los niños, eran esclavizados, y los hombres, vendidos en el extranjero" (148). ¿Qué falla en esta descripción? En primer lugar, se supone que algunos mayas –los cautivos que serían ejecutados y los hombres, mujeres y niños convertidos en esclavos, por no mencionar a los demás miembros de la sociedad que debían vivir con la permanente posibilidad de padecer esa violencia– "veían [la guerra] como un costo". En segundo lugar, Clendinnen nunca reúne las piezas de su relato para explicar que la sensación de "dependencia compartida" de los jefes y el pueblo, en la medida en que se hubiera establecido, era, principalmente, producto del desplazamiento de la explotación y la violencia desde los súbditos del jefe hacia los de sus vecinos.

Parece que hubiera una especie de tabú en el armado del rompecabezas, como si exponer el panorama completo, con lo bueno y lo malo, del régimen político maya implicara entregarles las armas para que defiendan sus argumentos a quienes creen que los mayas se merecían lo que les hicieron los españoles. Sin embargo, esa preocupación carece de fundamento. Nada en la política maya, a pesar de la explotación y el carácter sangriento que la caracterizaban, serviría para condonar el saqueo, los asesinatos y la destrucción cultural

perpetrados por los españoles. Pero con una descripción más amplia y crítica de la política maya del período precolonial posiblemente se esbozaría un panorama diferente de la historia colonial de la región, incluidos los modelos de resistencia y no resistencia posteriores. Como mínimo, se respetaría la ambivalente complejidad del mundo maya tanto de ese momento como del presente.[4]

La sección más manifiesta de la complejidad política interna, que la mayoría de los ensayos pasa por alto, es la política de género.[5] La cuestión es particularmente desconcertante. A los miembros de los grupos subordinados que insisten en destacar la desigualdad de género en su propio ámbito se los acusa de debilitar su clase o minar la solidaridad subalterna, de no apoyar a sus hombres y de ser funcionales a quienes ejercen la dominación. Las académicas feministas del "primer mundo" que siguen esa línea son blanco de críticas feroces de parte de sus pares del "tercer mundo" por el mismo motivo (ver C. Mohanty, 1988). Suena elitista poner de relieve la opresión de las mujeres de la propia clase social, grupo racial o cultura cuando esa clase, grupo racial o cultura sufre la opresión ejercida por otro grupo.

Esas cuestiones ocuparon un espacio preponderante en los debates acerca del *sati*, una práctica de la India colonial que consiste en la inmolación de las viudas (Spivak, 1988a; Jain, Misra y Srivastava, 1987; Mani, 1987). Para justificar su dominación de la India, los británicos, entre otras cosas, señalaban las prácticas que consideraban bárbaras, como el *sati*, y aseguraban que estaban embarcados en una misión civilizadora que salvaría a las mujeres indias de tales prácticas. Gayatri Chakravorty Spivak ironiza al respecto: "Los hombres blancos salvan a las mujeres oscuras de los hombres oscuros" (Spivak, 1988a: 296). Quienes podrían estar interesados en investigar la ceremonia del *sati* como parte de una configuración de dominación masculina en la sociedad india del siglo XIX no pueden estudiarla sin que parezca que adhieren al discurso de las autoridades coloniales. Los intentos por profundizar en estas contradicciones particulares han contribuido a multiplicarlas.

Por lo general, la falta de una visión adecuada de la política como factor prioritario que actúa continuamente *entre* los subalternos debe contribuir inevitablemente a un análisis inadecuado de la resistencia. Muchas personas no se comprometen con movimientos de resistencia, pero no simplemente por miedo (como suele afirmar James Scott [1985 y 2000]), fascinación ingenua por los sacerdotes (como sostiene Friedrich [1981] cuando analiza la falta de

4 Una descripción paralela al retrato monolítico de los que ejercen la resistencia es el retrato monolítico de los dominadores. Esta práctica se está debilitando, como se observa, por ejemplo, en Stoler (1989).

5 La ausencia de consideraciones de género en los estudios de resistencia genéricos y algunas consecuencias de esa ausencia han sido abordadas por O'Hanlon (1989). Ver también White (1986). Dos estudios etnográficos valiosos sobre la resistencia de género en sí son los de Abu-Lughod (1986) y Ong (1987).

resistencia en muchos campesinos mexicanos) o individualismo. Tampoco es posible afirmar que todos los que no participan en esos movimientos colaboran con el grupo dominante. Por último, tanto los actos de resistencia individuales como los movimientos de resistencia a gran escala suelen ser conflictivos, adolecer de contradicciones internas y ser emocionalmente ambivalentes, en gran medida, debido a sus complejidades políticas internas.

El impulso de higienizar la política interna de los dominados debe entenderse como un hecho fundamentalmente romántico. Como un antídoto parcial contra esa tendencia tan difundida, sería conveniente volver a exponer el trabajo de los antropólogos de la corriente del marxismo estructuralista y sus herederos. El marxismo estructuralista (la antología de Bloch de 1977 es una buena introducción; ver asimismo Meillassoux, 1981; Terray, 1971) emergió como respuesta a esa tendencia romántica en el campo de la antropología, con el propósito de estudiar las formas no occidentales y precapitalistas de la desigualdad, por analogía con el análisis marxista de las clases en el capitalismo. Tomando sociedades que podrían categorizarse como igualitarias, precisamente debido a la falta de clases o castas, los marxistas estructuralistas lograron comprender cómo la supuesta autoridad benevolente de los mayores o el altruismo y la solidaridad aparentes de los familiares con frecuencia se basan en modelos sistemáticos de explotación y poder.

El proyecto del marxismo estructuralista se constituyó más o menos simultáneamente con la antropología feminista.[6] Las dos escuelas en conjunto hicieron que a muchos antropólogos, entre los que me incluyo, nos resultara difícil aproximarnos a las sociedades, por simples que fueran, sin ver una política no menos compleja y, a veces, no menos opresiva que la del capitalismo y la del colonialismo.[7] Cuando los antropólogos del marxismo estructuralista comenzaron a adoptar el giro histórico, parecía que era imposible conocer las historias de esas sociedades, incluidas (pero sin limitarse a) las que comprendían períodos colonialistas o de penetración capitalista sin entender la interacción entre esas fuerzas externas y la política interna. La descripción que hace Sahlins (1981) de los modelos de adaptación y resistencia activos entre los hawaianos y los europeos en los siglos XVIII y XIX; algunas de las ideas de Wolf (2005) que aparecen en *Europa y la gente sin historia*; mi relato de las transformaciones religiosas de los *sherpas* (Ortner, 1989), en el que vinculo la

6 Los comienzos del marxismo estructuralista (franco-británico) en antropología fueron contemporáneos con los inicios de los estudios culturales británicos (marxistas). Las repercusiones del marxismo estructuralista en antropología, así como el hecho de que la disciplina aún estaba inmersa en la escisión entre materialismo e idealismo en esa época, probablemente expliquen en gran parte que los estudios culturales británicos no hayan tenido un impacto más inmediato. Ver Ortner (1984), donde hago una reseña de la teoría antropológica entre las décadas de 1960 y 1980.

7 Algunos de los primeros trabajos de antropología feminista abrevan directamente en el marxismo estructuralista. Ver, en especial, Collier y Rosaldo (1981).

política y la cultura indígenas con una dinámica regional más amplia (el Estado de Nepal y la India británica); o el estudio de Richard Fox (1985) acerca de la evolución de la identidad sikh durante el colonialismo muestran que el reconocimiento de la autenticidad política, es decir, de los modos de desigualdad y asimetría propios de cada pueblo, no solo no es incompatible con el conocimiento de la resistencia, sino que es, de hecho, indispensable para conocerla.

3. Dilución de la cultura

Así como se debe reconocer que los subalternos poseen una política auténtica, y no simplemente reactiva, también se debe entender que poseen una cultura auténtica, y no solo reactiva. Al igual que la etnografía, la noción de cultura en antropología ha sido blanco de duras críticas durante los últimos años; en parte, por los supuestos de atemporalidad, homogeneidad, carácter compartido incuestionado y otros del mismo tenor que históricamente han estado integrados en el concepto propiamente dicho y en la práctica antropológica en general. Aun así, esos supuestos no son en modo alguno inherentes a la noción de cultura, que puede (re)movilizarse con gran dinamismo aun sin ellos. De hecho, a mediados de la década de 1980 se puso en marcha en el ámbito de la antropología una reconceptualización radical de la cultura que hoy sigue vigente y que supuso la historización y la politización del concepto, y las críticas a su forma tradicional hoy en día son simplemente excesivas (ver Dirks, Eley y Ortner, 1994). En todo caso, y en esto coincido con James Clifford (1995: 25), uno de los mayores críticos de la noción de cultura, no sé si se puede prescindir de ella. La única alternativa a reconocer que los subalternos tienen cierta autenticidad cultural anterior y permanente es ver las reacciones subalternas frente a la dominación como respuestas incoherentes y *ad hoc* que no surgen de una percepción propia del orden, la justicia y el sentido, sino de un conjunto de ideas creadas por la misma situación de dominación.

La dilución de la cultura es propia de algunos de los más influyentes estudios de la resistencia vigentes en la actualidad.[8] Algunos de los problemas de esa tendencia adquieren visibilidad cuando se observa cómo se aborda (o no) la religión en varios de esos estudios. No voy a sugerir que la religión es equivalente a la totalidad de la cultura. Así y todo, la religión siempre constituye un valioso repositorio de creencias y valores culturales, y muchas veces exhibe

8 Los estudios culturales británicos serían una gran excepción en este sentido. Si contara con el tiempo suficiente, sin embargo, estudiaría cómo en gran parte de los ensayos publicados por los autores pertenecientes a esta corriente, también hay una dilución de la cultura y la etnografía (Willis, 1988, es una notable excepción). De todos modos, en esta sección mi mirada se enfoca en los trabajos más influyentes que son bastante más problemáticos en lo que respecta a la densidad de la cultura.

también una gran afinidad con los movimientos de resistencia. Antes de centrarme en la cuestión de la cultura de forma más general, me detendré en cómo abordan el tema de la religión ciertos estudios de la resistencia.

En uno de los textos seminales del Grupo de Estudios Subalternos, por ejemplo, Ranajit Guha (1988) hace hincapié en la importancia de reconocer las bases religiosas de las rebeliones tribales y campesinas en lugar de desacreditarlas. De hecho, allí radica uno de los lineamientos principales de los ensayos escritos por los integrantes de esa escuela y una gran parte de sus esfuerzos por reconocer el universo cultural auténtico de los subalternos a partir del cual prosperaron sus actos de resistencia. Sin embargo, en esos estudios, el grado de lo que se reconoce como cultural en la religión, es decir, la medida en que esta ilumina las configuraciones conceptuales y emocionales en las que se mueven los campesinos es, por lo general, mínimo.[9] En cambio, se asigna a los campesinos algo denominado "religiosidad", una especie de conciencia difusa que nunca se explora como un conjunto de ideas, prácticas y sentimientos integrados en el universo religioso habitado por ellos.

Guha y otros integrantes del Grupo de Estudios Subalternos están en pugna con algunos historiadores marxistas indios que comparten con los teóricos de la modernización burguesa la idea de que la religión es un factor de atraso. Los autores pertenecientes al círculo de Guha, por el contrario, respetan y validan la religiosidad de los campesinos en tanto dimensión auténtica de la cultura subalterna, a partir de la que podía construirse una auténtica política de oposición que, de hecho, se construyó. Pero la noción de religiosidad campesina propuesta por Guha conserva rastros de la hostilidad de Marx hacia la religión en la definición de la "conciencia religiosa (...) como una demostración masiva de alienación" (Guha, 2002: 83). Además, en lugar de explorar e interpretar esa religiosidad de los rebeldes de modo sustantivo, el autor recurre a una estrategia textual para eludir la tarea y relega a un apéndice extractos de relatos de los propios campesinos acerca de las nociones religiosas en las que se inspiraba la rebelión.

Un estudio que también habla de la religión pero lo hace de manera trivial es *The Weapons of the Weak*, de James Scott (1985). La idea se aprecia no solo en lo que dice y en lo que no dice el autor, sino también en la forma del texto, que no contiene un comentario general acerca del panorama religioso de los aldeanos, y en el que la indagación de los movimientos religiosos de la zona, muchos de los cuales tuvieron una destacada dimensión política, está confinada a unas pocas páginas del final del libro (1985: 332-335). Mientras el autor

9 La escuela del Grupo de Estudios Subalternos es compleja, y en ella aparecen una variedad de tendencias. "Gandhi as Mahatma", de Shahid Amin (1988), tiene un carácter más cultural que otros artículos; lo mismo puede decirse de "Peasant revolt and Indian nationalism", de Gyanendra Pandey (1988).

se encontraba realizando el trabajo de campo para esta obra, en el lugar circulaban rumores sobre varias profecías de carácter religioso y político, así como un "volante" que anunciaba augurios similares. De un modo semejante al que emplea Guha para citar los testimonios de los rebeldes, Scott reproduce el texto del volante en un apéndice pero no lo analiza. El hecho de que "raramente pase un mes sin que algún diario publique una nota sobre el juicio a un maestro de religión acusado de propagar falsas doctrinas..." también queda relegado a una nota al pie (335).

Sin embargo, la dilución cultural, como ya he comentado, no necesariamente se limita a la marginación de factores religiosos ni la realizan solo los autores ajenos a la antropología (como Guha y Scott). En su obra fundamental, *Europa y la gente sin historia*, Wolf dedica nada más que cinco páginas al final a la cuestión cultural, y en buena parte para desestimarla. Y en su excelente estudio de las guerras sikh contra los británicos, Richard Fox (1985) también da argumentos (en su caso, mucho más elaborados) contra la idea de que la cultura modela, da forma y apuntala la resistencia como mínimo en el mismo grado en que emerge situacionalmente de esta.

En esa línea de pensamiento, hay varias cuestiones para analizar. En parte, Wolf y Fox (y probablemente algunos de los otros autores) escriben desde la perspectiva materialista característica de los años sesenta, un materialismo que (en antropología, al menos) se negaba a otorgarle a la cultura un papel activo en el proceso histórico y social fuera de la mistificación de las causas reales (es decir, materiales) de las formaciones y los acontecimientos. Al mismo tiempo, sin embargo, las posturas de Wolf y Fox convergen con las críticas posteriores, no necesariamente materialistas, de la noción de cultura (por ejemplo, Clifford y Marcus, 1991) como factor de homogenización, deshistorización y reificación de los límites de los grupos o comunidades específicas.

Transitando por otro camino, Raymond Williams (2000) y otros académicos del Centro de Estudios Culturales de Birmingham (por ejemplo, Hall y Jefferson, 2014), de hecho, tenían la intención de revitalizar el concepto de cultura. Williams se proponía, en particular, superar la escisión entre materialismo e idealismo y centrarse en las estructuras de explotación y dominación que son, a la vez, materiales y culturales. Para ello, tomó de Gramsci la idea de hegemonía, que Williams definió como cercana al concepto antropológico clásico de cultura aunque más politizada y saturada de las relaciones de poder, dominación y desigualdad en las que se produce. Esto fue saludable para el concepto de cultura y para una antropología que había superado ampliamente las oposiciones de la década de 1960, pero revivió el antiguo espectro de la "mistificación" y la "falsa conciencia". Si la dominación opera, en parte culturalmente, a través de ideas y, según Williams, de "estructuras de sentimiento", entonces los individuos pueden aceptar y participar en su propia dominación,

y la posibilidad de resistencia puede verse minada. Más aún, como sostiene James Scott, es probable que los autores que hacen hincapié en la hegemonía en ese sentido relativamente profundo y culturalmente internalizado no sean capaces de descubrir los "discursos ocultos" de la resistencia ni los actos y momentos invisibles de resistencia que, en efecto, ocurren (Scott, 2000).

De hecho, en cualquier situación de poder hay, por cierto, una mezcla de dinámicas culturales. En cierta medida, y por una serie de buenas y malas razones, muchas veces las personas aceptan representaciones que avalan su propia dominación. Simultáneamente, también conservan tradiciones alternativas "auténticas" de creencias y valores que les permiten ver más allá de esas representaciones. *Aprendiendo a trabajar*, el libro de Paul Willis (1988) que se ha convertido en un clásico, es particularmente valioso por tratar esa mezcla de hegemonía y autenticidad inherente a las relaciones de poder. El análisis que hace Willis de los modos en que la subcultura de los chicos de la clase obrera encarna a la vez las "penetraciones" de la cultura dominante y las limitaciones a esas penetraciones –limitaciones que provienen de las propias perspectivas subculturales de género de esos chicos– es sumamente revelador. Del mismo modo, Martha Kaplan y John D. Kelly (1994) ponen de relieve la complejidad cultural del poder y la resistencia. Basándose en Mijail Bajtín y, menos explícitamente en Marshall Sahlins, Kaplan y Kelly enmarcan su ensayo sobre la Fiyi colonial como un estudio de los discursos en pugna dentro de un espacio dialógico. Dejan a un lado mayormente la categoría de la resistencia e insisten en la densidad del proceso cultural que tiene lugar en las "zonas de transcurso" coloniales (Kaplan y Kelly, 1994: 129), donde "operan múltiples gramáticas a través de personas categorizadas de modo contingente" (1994: 127). El resultado es un panorama complejo y a la vez revelador de las lealtades, las alianzas y, sobre todo, las categorías cambiantes durante las contiendas por el poder, los recursos y la legitimidad entre británicos, nativos e indios fiyianos (ver asimismo Kaplan, 1990; Kaplan y Kelly, 1994; Orlove, 1991; Turner, 1991 y s. f.).

Una sólida tradición alternativa de estudios de la resistencia muestra con claridad que la riqueza cultural no cercena la posibilidad de ver y comprender la resistencia; por el contrario, permite comprender mejor tanto la resistencia como sus límites. Muchos de los grandes clásicos de la historia social, por ejemplo, *La formación de la clase obrera en Inglaterra*, de E. P. Thompson (1989), y *Roll, Jordan, Roll*, de Eugene Genovese (1976), son fabulosos precisamente porque son culturalmente ricos y permiten comprender en profundidad el hecho de la resistencia, así como sus formas, tiempos y ausencias. Otros ejemplos destacados del género son *Ambivalent Conquests: Maya and Spaniard in Yucatan, 1517-1570*, de Clendinnen (a pesar de las deficiencias en el análisis de la política maya, que ya he comentado), *Trabajo y revolución en Francia*,

de William H. Sewell (1991), y *Body of Power, Spirit of Resistance*, de Jean Comaroff (1985).

4. Disolución del sujeto

El tema de la relación de la persona o el sujeto individual con la dominación traslada la problemática de la resistencia al nivel de la conciencia, la subjetividad, la intencionalidad y la identidad. En los debates sobre el Grupo de Estudios Subalternos, ha adoptado una forma particular. Debería decir que no soy demasiado crítica con los historiadores de esta escuela porque sean, en palabras de Guha, "terribles". Por el contrario, releo sus ensayos porque muchos son reveladores, provocadores y también porque se sitúan en la intersección entre la antropología, la historia y los estudios literarios en la que tantos antropólogos (entre otros académicos) contemporáneos se ubican, muchas veces con cierta incomodidad.[10]

Virtudes y defectos al margen, Spivak (1988a y 1988b) acusa a la escuela del Grupo de Estudios Subalternos de establecer una categoría monolítica de subalterno que supuestamente posee una identidad y una conciencia unitarias. Vistos los argumentos acerca de la complejidad interna de la política y la cultura subalterna que expuse arriba, ciertamente concuerdo con ella en este punto. Pero Spivak y otros estudiosos que despliegan una línea del análisis postestructuralista (principalmente derrideano) se van al otro extremo y disuelven por completo al sujeto, al que ven como un conjunto de "efectos de sujeto" que prácticamente carece de coherencia. Como en algún sentido se dedican a la subalternidad, esos autores convergen en posiciones coherentes respecto de la resistencia.

Quisiera reiterar que, en cierta forma, empatizo con lo que se proponen, es decir, incorporar la complejidad, la ambigüedad y la contradicción en nuestra visión del sujeto como se ha de hacer, según lo he expuesto, con la política y la cultura (y por cierto, con la resistencia). Aun así, paradójicamente, la iniciativa postestructuralista particular que asumen para lograr ese objetivo destruye el objeto (el sujeto), al que debería enriquecer y no empobrecer mediante la incorporación de la complejidad.

Esa última forma de rechazo etnográfico se puede ilustrar mediante el análisis de un artículo titulado "Shahbano", en el que se examina un conocido caso judicial de la India (Pathak y Rajan, 1989). Las autoras, que reconocen

10 Esto también sucede en otras historiografías poscoloniales (los estudios africanos, por ejemplo), pero no conozco su bibliografía en profundidad. La antropología y la historia india tienen puntos de contacto con mi prolongada investigación en Nepal.

su deuda con Spivak, tratan el caso de Shahbano, una mujer india de origen musulmán que, tras divorciarse de su marido, se presentó ante un juzgado civil para iniciarle un juicio por alimentos. Aunque el tribunal le concedió lo que reclamaba, el fallo desató una controversia nacional de proporciones, porque la decisión del juez (e incluso la decisión de Shahbano de presentar el caso ante la justicia civil, ante todo) era contraria a la ley de divorcio islámica local. Debido a la controversia suscitada, Shahbano envió una carta abierta al tribunal en la que rechazaba lo que este le había concedido a la vez que expresaba su solidaridad con sus correligionarios musulmanes.

Las autoras ofrecen los siguientes argumentos al respecto: la compensación otorgada por el tribunal, así como el régimen jurídico en el que la enmarcó la justicia, fue articulada a través de un discurso que suele emplearse para proteger a una persona a la que se considera débil. Pero "formar parte de cierto discurso implica ser objetivado como el 'otro', ser representado sin los rasgos característicos del 'sujeto': sensibilidad y volición" (Pathak y Rajan, 1989: 563). En el contexto de la subjetivación discursiva, la noción adecuada de resistencia es simplemente el "rechazo a la subjetivación" (571), el rechazo a ocupar la categoría que se le impone a un individuo. El cambio de postura de Shahbano respecto de su propio caso –primero la demanda y luego el rechazo de la concesión– representa su rechazo a la subjetivación, la única disponible para ella, dada su situación. "Al convivir con lo que no puede controlar, el sujeto femenino subalterno responde con una subjetividad discontinua y aparentemente contradictoria" (572). Pero "su aparente inconstancia o volubilidad debe interpretarse como un rechazo a ocupar la posición de sujeto [de recibir protección] que se le ofrece" (572).

Básicamente, estoy de acuerdo con las autoras cuando sostienen que cada instancia en el desarrollo de la situación ponía en primer plano un aspecto diferente de la identidad múltiple de Shahbano como mujer, como pobre, como musulmana. De hecho, no se requiere elaborar una teoría compleja para reconocer que todos los seres sociales tienen una vida dotada de multiplicidad y que en todos los contextos sociales se crea una alternancia entre un primer y un segundo plano. También coincido (aunque Pathak y Rajan no lo expresan exactamente así) en que, para ciertos tipos de carencia de poder múltiple (mujer y pobre y de condición minoritaria), "el rechazo a la subjetivación" puede ser la única estrategia disponible para el sujeto. Aun así, hay varios problemas en la interpretación que es preciso clarificar.

En primer lugar, volviendo a una idea previa expuesta en este mismo capítulo, el análisis de la política interna del grupo subalterno (en este caso, de la política étnica y de género de la comunidad musulmana de la que Shahbano forma parte) es inadecuado. Las autoras dejan en claro que lo desestiman, porque alinearía a quien esgrimiera tal argumento con el discurso general de

protección y con la política específica del tribunal hindú en relación con la minoría musulmana: en una versión revisada del aforismo de Spivak citado anteriormente, en el caso estudiado, "los hombres hindúes salvan a las mujeres musulmanas de los hombres musulmanes" (Pathak y Rajan, 1989: 566); todos los académicos que estudian políticas de género entre los musulmanes toman ese mismo rumbo.

Así y todo, es imposible no sospechar de la política coyuntural que rodea la carta de Shahbano en la que rechaza la decisión del tribunal en nombre de la solidaridad musulmana. ¿El "rechazo a ocupar la posición de sujeto que se le ofrece" (Pathak y Rajan, 1989: 572) es una interpretación apropiada de lo que ocurrió o podríamos imaginar que Shahbano vivió una experiencia inmediata en la que seres sociales importantes para ella –parientes, amigos, vecinos, hombres y mujeres– ejercieron fuertes presiones en nombre de sus propios intereses para que la mujer renunciara a la compensación monetaria que necesitaba desesperadamente y que había reclamado durante diez años? ¿No sería posible decir que "su rechazo a ocupar la posición de sujeto que se le ofrece" –la única clase de agencia o forma de resistencia asignada a la mujer por las autoras– es el efecto real evidente, es decir, el subproducto (analítico) y no la forma de su agencia? Según mi hipótesis, Shahbano estaba tratando de ser agente, de seguir un plan coherente, y bastante creativo, por cierto. La cualidad cambiante en su caso no radica en que su identidad (vista como conciencia subalterna esencial o como estrategia) haya cambiado, sino en el hecho de que se encuentra en el extremo inferior de cada una de las formas de poder dentro del sistema y en que otros agentes más poderosos ejercen fuertes presiones sobre ella.

Esta interpretación nos acerca al segundo problema del debate. Para abordarlo, se requiere una vez más hacer análisis textual del ensayo de Pathak y Rajan. El propósito fundamental de la iniciativa postestructuralista es desesencializar al sujeto, apartarse del constructo ideológico de "ese individuo unificado que elige libremente que es el sujeto masculino normativo del liberalismo burgués de Occidente" (Pathak y Rajan, 1989: 572). Y claro está, el individuo que elige libremente es un constructo ideológico en muchos sentidos, porque la persona está construida culturalmente (así como socialmente, históricamente, políticamente), porque pocas personas tienen poder para elegir muchas cosas con libertad, y así sucesivamente. El tema aquí, sin embargo, es cómo eludir este constructo ideológico reteniendo a la vez cierta sensación de agencia humana, es decir, la capacidad de los seres sociales para interpretar y evaluar moralmente su situación, así como para elaborar proyectos y tratar de concretarlos.

Las autoras de "Shahbano" advierten que ese es un problema: "En todos esos desplazamientos discursivos, ¿dónde está Shahbano, la mujer?" (Pathak

y Rajan, 1989: 565). Sin embargo, se rehúsan específicamente a aproximarse a ella como persona, sujeto, agente u otra forma de ser con intención, esperanzas, temores, deseos y proyectos. Solo tienen dos modelos para hacerlo –perspectivas psicológicas que buscan llegar a su "'ser' interior" o una perspectiva que supone individuos heroicos de resistencia "individualizados e individualistas"– y rechazan ambos (570). Por el contrario, su estrategia consiste en apuntar a la interacción mecánica de una variedad de fuerzas incorpóreas: "múltiples intersecciones de poder, desplazamientos discursivos, identidades discontinuas que rechazan la subjetivación, el sujeto jurídicamente escindido" (577). Así pues, a pesar de algunos descargos de las autoras al final del artículo, Shahbano literalmente desaparece como sujeto (¿o como agente?, ¿o como persona?). La irrelevancia de sus motivaciones e intenciones (por no mencionar su universo social y su historia) para el análisis queda totalmente clara en la estrategia textual por la que se evita reproducir e interpretar dos entrevistas que Shahbano concedió a un diario y a un canal nacional de televisión. En palabras de las autoras, "No hemos dado prioridad a las entrevistas como fuentes de su subjetividad" (570). De hecho, ni siquiera las incluyen.

La de(con)strucción del sujeto hecha de ese modo no puede ser la única respuesta al sujeto reificado e idealizado en muchos estudios de la resistencia. Por el contrario, la respuesta a ese sujeto debe ser un actor que se entiende como construido de un modo más completo social y culturalmente empezando desde arriba. Las rupturas, las escisiones y las incoherencias de la conciencia, así como las integraciones y las coherencias, son asimismo producto de la formación histórica y cultural. De hecho, cabría preguntarse si las escisiones y otras cuestiones similares deberían considerarse incoherencias o simplemente formas alternativas de coherencia, pues pensar lo contrario implica que son una especie de falla. Por supuesto que la opresión causa daño, pero la capacidad de los seres sociales para tejer, a veces con una creatividad brillante, formas alternativas de coherencia que atraviesen los daños es uno de los aspectos alentadores de la subjetividad humana (ver también la crítica de Fanon que hace Cooper, 1992).

De la agencia puede decirse algo similar. No es una entidad que existe desvinculada de la construcción cultural (tampoco es una cualidad que solo se posee cuando se es un todo o cuando se es un individuo). Todas las culturas, todas las subculturas, todos los momentos históricos construyen sus formas particulares de agencia, sus propios modos de representar el proceso de reflexión sobre el yo y el mundo, y de actuar simultáneamente dentro de lo que allí se encuentra y sobre ello. Para comprender de dónde viene Shahbano, o cualquier otra persona que protagoniza un drama de resistencia, es necesario explorar las particularidades de todas esas construcciones en cuanto productos culturales e históricos y en cuanto creaciones personales que se construyen sobre esos precipitados culturales e históricos.

Un excelente ejemplo de esa perspectiva alternativa se encuentra en *The Intimate Enemy: Loss and Recovery of the Self Under Colonialism*, de Ashis Nandy (1983). Al comienzo del libro, el autor describe la homología entre las dominaciones sexual y política en el contexto del colonialismo británico en la India. Más adelante, indaga los intentos de reacción contra el colonialismo de los escritores indios que, de hecho, estaban muy hegemonizados y cuyos textos estaban "basados en textos sagrados reinterpretados pero que, en realidad, dependían de valores centrales [en particular, de hipermasculinidad] tomados de la visión colonialista y luego legitimados en virtud de conceptos existentes de sacralidad" (Nandy, 1983: 22). Pero en el libro principalmente se analizan personalidades literarias, religiosas y políticas individuales que buscaban "crear una nueva conciencia política que combinara una conciencia crítica del hinduismo y el colonialismo con una autenticidad cultural e individual" (27). El autor se interesa principalmente por cómo Gandhi y otras importantes voces anticolonialistas movilizaron (y en parte, reordenaron) las categorías indias de la masculinidad, la femineidad y la androginia al formular una resistencia al colonialismo y, simultáneamente, una visión alternativa de la sociedad. Una y otra vez, el autor observa que esas figuras de oposición, incluso cuando están profundamente victimizadas en su vida personal (ver especialmente los comentarios sobre Sri Aurobindo), se nutren de recursos culturales para transformar su condición de víctimas y articular nuevos modelos para el individuo y la sociedad.[11]

Posteriormente, Nandy retoma a la persona común que no escribe novelas, ni establece nuevos sistemas religiosos, ni encabeza movimientos nacionales de resistencia. En ese contexto, parece acercarse a la postura de las autoras de "Shahbano", al afirmar (en un lenguaje más psicológico) que la supervivencia cultural y psicológica puede requerir la clase de yo fragmentado y cambiante que parece desplegar Shahbano (Nandy, 1983: 107). No obstante, las ideas de Nandy están expresadas en otro tono. En parte, eso se debe a su exploración previa de los modelos culturales generales, en la que muestra que los límites entre cuestiones tales como el yo y el otro, lo masculino y lo femenino, y el mito y la historia están configurados y valorados de manera diferente en diversas corrientes del pensamiento indio. El sujeto cambiante se nutre de esos marcos culturales alternativos y, a la vez, los protege, en lugar de brindar una respuesta aparentemente *ad hoc* a una situación inmediata de dominación. Los sujetos de Nandy también conservan, paradójicamente, una especie de agencia coherente en su inconstancia: "esas 'fallas de personalidad' de los indios podrían ser otra forma de vigilancia generada o de instinto agudizado o de reacción acelerada al sufrimiento causado por el hombre. Provienen (...) de cierto talento para vivir y de la fe en la vida" (110). Así, los sujetos de Nandy, sean

11 Otra obra contundente sobre el genio cultural de Gandhi es la de Fox (1989).

figuras públicas prominentes o mujeres y hombres comunes, conservan voces potentes a lo largo de todo el texto; mientras que la cualidad representacional de Shahbano desaparece.

Por último, se debe poner de relieve, sin embargo, que la cuestión de la representación adecuada de los sujetos en el intento de comprender la resistencia no equivale simplemente a proporcionar mejores retratos de los sujetos en sí mismos y de sí mismos. La importancia de los sujetos (como actores individuales o entidades sociales) no radica mayormente en quiénes son y cómo se ensamblan en los proyectos que construyen y representan. Es en la formulación y la representación de esos proyectos que se convierten y se transforman en lo que son y que sostienen o transforman su universo social y cultural.

5. Resistencia textual

A pesar de las diferencias entre todos esos textos –en algunos casos, profundas–, en todos ellos se observa una especie de extraño rechazo a saber y a hablar y escribir acerca de los mundos habitados por quienes resisten (o no, según el caso). De los trabajos estudiados en profundidad en este ensayo, el de Clendinnen se explaya más y de manera más profunda y compleja que los demás en el retrato del mundo maya precolonial, pero al final la autora decide contenerse y suavizar el material que ha recogido. En cuanto a Scott, Guha y Pathak y Rajan, todos se rehúsan literalmente a examinar el material que les permitiría adentrarse en los mundos políticos y culturales de las personas que estudian. Los "volantes" de los campesinos de Scott, los testimonios de los campesinos de Guha o las entrevistas a Shahbano son textos que pueden leerse en su sentido más rico para comprender los significados y las mistificaciones en las que se desenvuelven las personas. Lo que podría surgir es algo similar a lo que se aprecia en *Night Battles*, de Carlo Ginzburg (1985): un mundo complicado y de extraordinaria riqueza que incorpora creencias y prácticas, y una política menor cuya postura respecto del asedio de la Cristiandad y la Inquisición en la Edad Media es confusa y antiheroica, aunque de una terquedad conmovedora y "auténtica", una historia al estilo de Nandy.

Sin duda, existen muchas razones para ese rechazo analítico. Una de ellas se encuentra en lo que se conoce como crisis de representación en las ciencias humanas. Cuando Edward Said (1990) dice, en efecto, que el discurso del orientalismo transforma en una tarea casi imposible llegar conocer a algo real acerca de Oriente; cuando Gayatri Spivak (1988a) afirma que "los subalternos no pueden hablar"; cuando James Clifford asegura que todas las etnografías pertenecen a la categoría de "ficción" (Clifford, 1986: 7); y cuando, por supuesto, en cierto sentido, todo eso es cierto, la consecuencia es una fuerte

inhibición de la práctica de la etnografía en sentido amplio: el esfuerzo por tratar de entender, a pesar de todo, a otras personas de otros tiempos y lugares, en especial a las que no se encuentran en posiciones dominantes.

Desde una perspectiva etnográfica, la etnografía nunca es imposible. Esto es así porque las personas no solo se resisten a la dominación política, sino que también se resisten a la dominación textual o, para el caso, la evaden. Creo que la noción de que los textos colonialistas o académicos pueden distorsionar o excluir por completo las voces y los puntos de vista de aquellos sobre los que se escribe otorga a esos textos más poder del que poseen. Muchas cosas son las que dan forma a esos textos, incluso –¿habría que decirlo?– el punto de vista de las personas sobre las que se escribe. No es necesario recurrir a ningún tipo de experimentación textual para que eso ocurra: sucede todo el tiempo. Evidentemente, existen variaciones en el grado en que los distintos autores y las distintas formas de escritura permiten que se manifieste ese proceso y, por cierto, vale la pena reflexionar, como lo han hecho Clifford y otros, sobre las formas en las que se puede amplificar el proceso. Pero me parece ridículo que se siga pensando que el texto se construye con todo menos la realidad vivida por las personas que dice representar.

Esto puede ilustrarse con el caso del suicidio femenino que comenta Spivak en su famoso ensayo, aquel que finaliza con la frase "el subalterno no habla" (1988a: 308). Quizá sea más difícil para cualquier voz irrumpir en la formulación teórica de Spivak si no es a través de la etnografía más tipificante; pero hasta la mujer fallecida, que no reveló a nadie sus intenciones y no dejó ninguna nota antes de morir, obliga a Spivak a tratar de articular, de una manera bastante "realista" y "objetivista", la verdad del suicidio desde el punto de vista de la mujer:

> El suicidio era un rompecabezas puesto que, como Bhuvaneswari estaba menstruando en ese momento, claramente el suyo no era un caso de embarazo ilegítimo. Varios años después se descubrió que la mujer pertenecía a uno de los tantos grupos involucrados en la lucha armada por la independencia de la India. En un determinado momento se le confió un asesinato político. Incapaz de afrontar la tarea pero consciente de la necesidad práctica de lo que se le había encomendado, la joven se mató.
> Bhuvaneswari sabía que su muerte sería clasificada como el resultado de una pasión prohibida; por eso esperó a la siguiente menstruación (...). El suicidio de Bhuvaneswari Bhaduri es una reescritura subalterna no enfática, *ad hoc*, del texto social del suicidio *sati* (1988a: 307-308).

Con estas ideas, creo que Spivak socava su propia postura (ver también Coronil, 1994). Combinando un poco de interpretación no muy sofisticada del texto del cuerpo de la mujer (el hecho de que estuviera menstruando) con otro poco de historia objetiva (la participación de la mujer en un grupo político

radical), Spivak arriba a algo que todo buen etnógrafo debe proporcionar: el conocimiento del significado y de la política del significado de un suceso.

Para descubrir otro ángulo del problema del rechazo etnográfico habría que pensar en las implicaciones de la metáfora de la ficción. Cuando resuena en el lenguaje común, la metáfora de la ficción implica (si bien no es exactamente lo que sostiene Clifford) que las etnografías son falsas, inventadas y, en un plano más general, son el producto de una imaginación literaria que no tiene la obligación de comprometerse con la realidad. Pero creo que esa obligación indica, precisamente, la diferencia entre la tarea del novelista y la del etnógrafo (o el historiador). El antropólogo y el historiador tienen la responsabilidad de representar las vidas de las personas que viven hoy o que vivieron en el pasado y mientras tratan de acomodar a esas personas en el molde de los textos, los individuos en cuestión empujan en sentido contrario. El texto final es un producto de las fuerzas en uno y otro sentido, y en ningún texto, por dominante que sea, están ausentes los rastros de esas fuerzas.

De hecho, si la línea que separa la ficción de la etnografía se está volviendo borrosa, esa falta de nitidez ha tenido el mismo impacto en una y en la otra. El clásico descargo del novelista –"toda semejanza con personas vivas o fallecidas es mera coincidencia"– se invoca, o se acepta, cada vez menos.[12] La reacción a *Los versos satánicos*, de Salman Rushdie (2000), muestra de forma particularmente dramática que, a diferencia del etnógrafo o el historiador, el novelista ya no puede hacer de cuenta que no hay nadie del otro lado del texto o que la ficción puede eludir la resistencia.[13]

Por último, la ficcionalización absoluta y el silenciamiento absoluto son imposibles no solo porque las personas sobre las que se escribe se introducen en el relato del autor, sino también porque siempre existe una multiplicidad de relatos. La idea parece simple, pero puede perderse en los textos analizados. En una época como la nuestra en que se ha planteado la "muerte del autor", no es lo más frecuente encontrar teóricos como Spivak o Clifford que actúan como si los textos fuesen autónomos, como si todos los textos que se escriben tuvieran que encarnar (o tuvieran la posibilidad de encarnar) todas las voces existentes o como si todos los textos que se leen tuvieran límites más allá de los cuales no estuviese permitido mirar. Por el contrario, con la lectura y la escritura se accede a un corpus de textos en los que, en realidad, una única representación, representación errónea u omisión siempre es objeto de cuestionamiento. Nuestra tarea como lectores y como autores consiste precisamente en rechazar las limitaciones que impone un único texto o una definición

12 Ver, por ejemplo, un descargo muy diferente en la ficcionalización del asesinato de Kennedy que hace Don DeLillo en *Libra* (1989).

13 Estoy en deuda con Nick Dirks por haberme alentado a avanzar en esta idea.

previa de qué debería incluirse en el corpus y en colocar los textos (que pueden incluir las notas de campo pero no deben limitarse a ellas) uno frente al otro, en un proceso interminable de extracción de imágenes de lo real.

6. Conclusiones

La idea central de este capítulo puede enunciarse de una manera muy simple: los estudios de la resistencia son superficiales porque son etnográficamente diluidos en lo que atañe a la política interna de los grupos dominados, la riqueza cultural de esos grupos o la subjetividad –las intenciones, los deseos, los temores, los proyectos– de los actores que participan en estos dramas. La superficialidad etnográfica, a su vez, proviene de diversas fuentes (no meramente de la mala etnografía, por supuesto, que siempre es una posibilidad). La primera es el desánimo que rodea a la problemática de la política interna de los grupos dominados y de su autenticidad cultural, que he mencionado en varias oportunidades a lo largo de este ensayo. La segunda es el conjunto de temas relativos a la crisis de representación –la posibilidad de retratar fielmente a otros (u Otros) y la capacidad de los subalternos de ser escuchados– a la que me referí en la sección anterior. En su conjunto, los dos grupos de temas convergen para producir una especie de agujero negro etnográfico.

Sin duda, rellenar el agujero negro profundizaría y enriquecería los estudios de la resistencia, pero eso no es todo: revelaría o debería revelar las ambivalencias y las ambigüedades de la resistencia. Esas ambivalencias y ambigüedades, a su vez, surgen de las intricadas redes de articulaciones y desarticulaciones que siempre hay entre dominadores y dominados. Es que la política de la dominación externa y la política interna de un grupo subordinado pueden atraerse o repelerse; las culturas de los grupos dominantes y subalternos pueden dialogar incluso cuando uno habla en contra del otro;[14] y, como afirma Nandy con tanta elocuencia, los subordinados pueden retener una autenticidad y una agencia oposicional tomando aspectos de la cultura dominante para criticar su propio mundo y la situación de dominación. En suma, solo es posible apreciar las formas en que la resistencia puede extenderse más allá de la oposición y ser verdaderamente creativa y transformadora si se valora la multiplicidad de proyectos en los que siempre participan los seres sociales y las múltiples maneras en que esos proyectos se nutren mutuamente y chocan entre sí.

14 Nandy (1983) y Comaroff (1985) ponen de relieve las alternativas entre las categorías oposicionales y las ideologías latentes de la cultura occidental por las que efectivamente pueden optar y de las que pueden beneficiarse los subalternos.

IDENTIDADES: LA VIDA OCULTA DE LAS CLASES SOCIALES[1]

A mediados de la década de 1990, Kwame Anthony Appiah y Henry Louis Gates (1995) publicaron una antología valiosa e impactante titulada, simplemente, *Identities*. El libro contiene unos veinte artículos sobre identidades de todo tipo: racial y étnica, de género y de preferencia sexual, y nacional y religiosa, entre otras. El término "clase" figura en la primera página de la introducción, donde se afirma que la década de 1980 fue un "período en el que la raza, la clase y el género se convirtieron en la santísima trinidad de la crítica literaria". Más adelante, los autores observan que "[e]n la década de 1990, sin embargo, 'raza', 'clase' y 'género' amagaban con convertirse en los clisés preponderantes de nuestro discurso crítico". En ese libro, los autores se proponen "desbaratar el discurso dominado por clisés". Sin embargo, mientras que los artículos se centran en los conceptos de raza y género, la condición de clisé del concepto de clase y la deconstrucción del discurso correspondiente no son tan fáciles de descubrir. El término no vuelve a aparecer. En el índice, figura una sola vez: "Clase, como clisé, página 1".[2]

La antología de Appiah y Gates expone una paradoja: la noción de identidad basada en características "naturales" es, a la vez, la más conservadora y la más radical de la escena política contemporánea. Es conservadora porque la idea de que las identidades son, en gran medida, el resultado de características naturales se integra fácilmente en los supuestos de la cultura norteamericana (ver, en especial, Segal, 1998). Y es radical porque la idea de adoptar un estigma y convertirlo en el fundamento de la agencia política ha sido, en efecto, un concepto de "ruptura" en las últimas dos décadas.

1. Algunas perspectivas teóricas

Desde fines del siglo XIX como mínimo, la raza y la etnicidad forman parte de los discursos dominantes de las diferencias sociales en Estados Unidos. Por

1 Agradezco a Louise Lamphere por sus minuciosos y extensos comentarios. También deseo expresar mi gratitud a Dan Segal, Lawrence G. Straus y Timothy D. Taylor por sus valiosas opiniones. Este trabajo fue publicado originalmente en *Journal of Anthropological Research* (1998), Volumen 54, Nº 1, 1-17.

2 Gregory y Sanjek (1994) adoptan una postura contraria.

motivos sobre los que me explayo en el capítulo 1, ha habido una tendencia a acallar, en cierta medida, el discurso de clase, si bien es cierto que, de tanto en tanto, en contextos históricos particulares, se torna más audible. El problema del que me ocupo en el presente capítulo, y en la obra de la que forma parte, no es nuevo: ¿Cuál es la relación entre raza y etnicidad, por un lado, y clase, por el otro?

Las respuestas que se han proporcionado a este interrogante tradicionalmente se engloban en dos grandes categorías. La estrategia de la primera consiste en pasar por alto la clase. Una gran parte de los textos sobre raza y etnicidad, muchos de ellos publicados hace muchos años pero muchos otros más recientes, emplean esa estrategia. Las categorías raciales y étnicas son abordadas como categorías sociales primarias, que otorgan o niegan a las personas el acceso a los recursos, pero los recursos en sí mismos no están ordenados con criterios estructuralmente condicionantes. A pesar del tono sumamente contemporáneo en muchos sentidos, el trabajo de Appiah y Gates reproduce principalmente ese enfoque.

La segunda propuesta tradicional para abordar la relación entre clase y raza/etnia proviene de una perspectiva economicista en la que los factores de clase tienen preponderancia en la determinación de las oportunidades en la vida de los individuos. La raza y la etnicidad son importantes por cuanto generan prejuicios y discriminación en otras personas, pero no constituyen en sí mismas formaciones culturales que afecten la manera en la que sus miembros se desenvuelven en el mundo. Así, por ejemplo, Stephen Steinberg (1989: capítulo 3) sostiene que no hay nada en la "cultura judía" que haya otorgado a los judíos ventajas en el plano de la movilidad social; por el contrario, el factor importante es que, en comparación con otros grupos de inmigrantes, los judíos llegaron a Estados Unidos con ciertos tipos de competencias urbanas e industriales (ver también Sacks, 1994). Del mismo modo, con respecto a los afroamericanos, William Julius Wilson (1978 y 1987) hace hincapié en un conjunto de factores materiales que influyen en las tasas de pobreza de este grupo –tasas de migración al norte, estructura etaria de la población, cambios en la economía nacional–, en contraposición con el prejuicio contemporáneo en contra del grupo y los patrones sociales internos. En cuanto al aspecto etnográfico, Micaela di Leonardo (1984) se opone a las interpretaciones culturales de la experiencia ítalo-norteamericana en Estados Unidos. La autora propone, en cambio, que esa experiencia ha sido muy diversa y que, además, sus patrones se explican, en términos generales, por factores económicos e históricos y no por cuestiones "típicamente" italianas o relacionadas con la cultura italiana (ver también Gans, 2015).

Antes de seguir adelante, es importante aclarar qué se quiere decir con clase. Según Marx (1975 [1867]), el término "clase" hace referencia a las

posiciones creadas por el modo de producción del capitalismo; de acuerdo con la teoría marxista clásica, hay básicamente dos clases: los dueños de los medios de producción y los obreros. Gran parte de las discusiones posmarxistas giran alrededor de dónde ubicar a la clase media, cuyos integrantes no son, en términos generales, ni "dueños" ni obreros. Sin embargo, la clase media ha sido la parte más dinámica de la estructura del capitalismo: en el transcurso de los últimos cien años, se volvió más numerosa, incrementó su riqueza y ganó en importancia política (para obtener un panorama general, ver Scase, 1992). Sea como fuere, dentro de este marco teórico, la clase es un conjunto de ubicaciones definido en términos objetivos y/o estructurales, independientemente de cómo ven y entienden los individuos su posición social. La cuestión política (más específicamente, revolucionaria) para la teoría marxista clásica es, precisamente, lograr que los agentes de la clase obrera tomen conciencia de su posicionalidad "objetiva" y actúen para modificarla.

Las dos propuestas anteriores –aquella en la que tienen preeminencia las clases definidas en términos estructurales y la que otorga prioridad a las identidades raciales/étnicas– deben entenderse dentro del marxismo básico en algunos aspectos. Si bien parecen contrapuestas, ambas admiten un mundo en el que la clase, en cuanto categoría generada económicamente, se distingue y se opone a las categorías sociales definidas según criterios no económicos (tanto si se las toma como "culturales" como si se las ve como "naturales"). Con el tiempo han ido surgiendo otras teorías de la noción de clase que se alejan en cierta forma de este conjunto de opciones en parte perimidas.

A principios de la década de 1980, muchos historiadores con orientación marxista adoptaron "el giro discursivo". Comenzando por la obra pionera de Gareth Stedman Jones (1989), *Lenguajes de clase. Estudios sobre la historia de la clase obrera inglesa, 1832-1982*, y siguiendo con la visión más radical de Joan Scott (2008a) en "Sobre lenguaje, género e historia de la clase obrera", algunos historiadores empezaron a desarrollar la idea de que la clase no era un objeto del mundo definido objetivamente, sino una identidad construida cultural e históricamente. Stedman Jones, que analiza la retórica política del cartismo inglés de comienzos del siglo XIX, sostiene que la retórica en sí era constitutiva y no meramente representativa del colectivo político en cuestión, que se definía a sí mismo en términos de clase. Este enfoque se ha resumido de la siguiente manera: "Desde el punto de vista lingüístico, el término 'clase' definía un colectivo para el cartismo y animaba a sus miembros a verse dentro de un proyecto común construido mediante una forma de denominación política de clase y no por el reflejo secundario de una unidad de intereses ya dada en la economía y en el conjunto de relaciones sociales" (Dirks, Eley y Ortner, 1994: 30).

Joan Scott, a su vez, amplía y critica la postura de Stedman Jones. Aun cuando concuerda con este último en lo que respecta a la naturaleza

constitutiva del lenguaje en la sociedad y la política, y también acerca de la naturaleza construida de la clase en tanto categoría, la autora observa que Stedman Jones nunca deconstruyó realmente la categoría de clase en sí. Scott señala que es preciso examinar no solo lo que constituye una categoría como la de clase, sino también lo que se excluye en el proceso constitutivo. También propone que una categoría como la de clase debe analizarse dentro del campo discursivo de términos relacionados como la identidad social y la diferencia social. Además, observa cómo la noción particular de clase trabajadora que tomó forma en el contexto del movimiento cartista y otros similares fue, de hecho, una noción vinculada con el género, pues en la definición de clase trabajadora básicamente se incluía a los hombres, mientras que se situaba a las mujeres en terrenos excluidos y/o devaluados respecto de la entidad social y política así constituida.

En esos debates ocurren dos cosas. Por un lado, se da una tendencia que resulta familiar a los antropólogos culturales: un argumento en favor de la importancia de entender ciertos fenómenos sociales supuestamente duros y objetivos como construcciones culturales. No obstante, aunque los antropólogos culturales han seguido esta tendencia en muchas áreas de la vida social y cultural, no lo hicieron en general en lo que respecta a la noción de clase. Por otro lado, está la versión-específicamente crítica (postestructuralista y feminista) de esa tendencia: la idea de que las construcciones culturales son siempre "ideológicas", de que siempre se ubican en relación con las formas y modos de poder que operan en un tiempo y un lugar determinados.

La postura postestructuralista sobre el concepto de clase ofrece la posibilidad de trascender las alternativas acerca del predominio relativo "real" de la clase o la raza/etnicidad mencionado anteriormente, y en este ensayo adoptaré principalmente ese punto de vista. Como las categorías sociales dominantes en el discurso norteamericano son la raza y la etnicidad, intentaré aquí deconstruirlas para mostrar cómo encarnan un referente de clase y adoptan profundas características de clase, del mismo modo que Scott mostró cómo la noción de clase entraña profundas consideraciones de género.[3]

2. El predominio de las categorías étnicas y raciales

La raza y la etnicidad tienen un notable predominio cultural en los discursos sobre las diferencias sociales en Estados Unidos. Entre otras cosas, eso implica que, cuando se las menciona en los debates, tienden a devorarse todo lo demás.

3 En el capítulo 1, expongo las formas en que las categorías de género y sexualidad de la cultura norteamericana también están estrechamente vinculadas con nociones de clase.

Aparentemente, poseen una cualidad natural u obvia que hace difícil trascenderlas. Por ejemplo, en mis entrevistas a individuos para el proyecto de *New Jersey Dreaming* (sobre el que profundizaré más adelante), cuando mencionaba el término "clase", los sujetos entrevistados inmediatamente preguntaban qué quería decir con eso, mientras que cuando hacía mención de la raza o la etnia, "todos sabían" qué querían decir esos términos o a qué hacían referencia en el "mundo real". Esas categorías que no necesitan explicación, además, parecen estar acompañadas de toda una teoría social: saber que alguien es, por caso, judío o afroamericano implica imaginar que se tiene una explicación para su comportamiento o para la historia y el estatus de su grupo en la sociedad norteamericana. Dicho de otro modo, esas categorías siempre forman parte de una etnoantropología y, cuando se las menciona en el trabajo de campo, se torna difícil dirigir la atención a otras dimensiones de la diferencia social.

Un ejemplo notable del poder dominante de las categorías étnicas en el discurso norteamericano se encuentra en "Yankee City", el estudio clásico de Lloyd Warner (1961). Una parte del proyecto consistía en estudiar la celebración del tricentenario en la comunidad de Yankee City. En la celebración, hubo un desfile muy elaborado, con carrozas que fueron asignadas por el comité organizador a distintos grupos civiles y religiosos locales. El tema de una de las carrozas era una importante batalla de la guerra de la Independencia de Estados Unidos conducida por el coronel Benedict Arnold, en cuyo regimiento habían servido varios nativos de la ciudad. El hecho de que Arnold con el tiempo se hubiese convertido en un traidor a la causa no era importante para la clase alta local, algunas de cuyas familias tenían lazos evidentes con la familia de Arnold. Por algún motivo que no está claro, a la comunidad judía de Yankee City le asignaron, o ella misma eligió, esa carroza en particular para hacer su aporte a los festejos. En ese punto, todo hizo eclosión, pues la superposición de las dos categorías –judíos y Benedict Arnold– dejó al descubierto los significados más negativos de ambas. Los organizadores, deseosos de poner paños fríos a la situación, declararon que había habido un error. Asignaron entonces a la comunidad judía la carroza que representaba al capitán John Smith y así se superó la crisis (Warner, 1961: 144-155).[4]

Dado que en la cultura popular existe una tendencia a que las categorías étnicas y raciales dominen y reencuadren la discusión, el antropólogo se encuentra con un dilema. Se puede contradecir la premisa de que la cultura étnica es "de verdad" importante, como hacen algunos de los autores mencionados. O, simplemente, si se piensa que las categorías son irrelevantes, se puede decidir dejarlas de lado. No imagino ninguna etnografía escrita en

4 No está del todo claro si la carroza dedicada a la batalla en la que participó Benedict Arnold se llegó a construir o no.

Estados Unidos en la que los sujetos etnográficos estén caracterizados según criterios de raza y en la que el autor no lo manifieste explícitamente. Sin duda, esto se debe a que la raza lleva una carga cultural adicional que va más allá y está por encima de sus aspectos "étnicos". Hay, sin embargo, varios ejemplos en la bibliografía en los que los sujetos etnográficos presentan una identidad étnica –en especial, en los casos más relevantes para mi proyecto, la identidad judía– pero el autor no lo explicita.

Una de esas obras es la etnografía de Hortense Powdermaker (1950), *Hollywood. The Dream Factory: An Anthropologist Looks at the Movie-makers.* Se sabe por otras fuentes (por ejemplo, Gabler, 1988) que una enorme proporción de las personas que integraban la industria del cine y casi toda su estructura de poder (productores y propietarios de estudios cinematográficos) en la época en que Powdermaker escribió su libro eran judías. De hecho, gran parte de la descripción de la cultura de Hollywood está abierta a una interpretación judía. Por ejemplo, la autora analiza el "constante miedo al fracaso y la necesidad de obtener beneficios excesivos con cada película" de los productores de Hollywood en términos de la "muy elevada inseguridad personal de la mayoría de los ejecutivos y productores" (Powdermaker, 1950: 95). Como Powdermaker no menciona que hay un subtexto judío en su argumentación, todo queda abierto a múltiples interpretaciones, aunque esta y muchas otras secciones del texto cobran sentido cuando se las lee como reflexiones sobre la cultura de Hollywood en cuanto cultura de inmigrantes judíos inseguros que podían amasar una fortuna pero sentían que jamás gozarían del respeto social.

Del mismo modo, en algunos de sus artículos más antiguos sobre los millonarios de Texas, George Marcus no revela que una de las dos dinastías principales del estudio que realizó era de origen judío. En el ensayo publicado posteriormente, *Lives in Trust* (Marcus y Hall, 1992), el tratamiento que los autores dan al carácter judío de la dinastía Kempner atraviesa una serie de interesantes transformaciones. Primero, se describe al fundador, Harris Kempner, como un "inmigrante polaco" (23); después, como un "inmigrante judío". Inmediatamente, lo judío queda en segundo plano, pues carece de relevancia para el estudio (99). Por último, se proporciona una descripción bastante completa de la familia Kempner en la que su judaísmo adquiere prominencia, pero esto forma parte de una discusión metodológica de la etnografía y no de los argumentos medulares del libro acerca de la riqueza y la familia (150-160).

En los casos de Powdermaker y Marcus, pienso que las razones para las omisiones y/o ambigüedades de la representación son las mismas y se entienden perfectamente a la luz de mi análisis. Decirle al lector que esos grupos son judíos, o poner su judaísmo en primer plano en el texto, supone el riesgo de que el debate se desvíe de su cauce en direcciones que el etnógrafo desea evitar. Dado el predominio de las categorías étnicas, el carácter judío del

grupo pasa a ser el dato dominante y el principio explicativo del estudio, sea esa la voluntad del autor o no.

Mi interés en estos temas proviene del hecho de que el proyecto de *New Jersey Dreaming* (Ortner, 2003) giraba en torno de la construcción cultural del concepto de clase en Estados Unidos. La población etnográfica del proyecto estaba integrada por mis compañeros de promoción del colegio Weequahic High School de Newark, Nueva Jersey (promoción 1958). El 83% de los miembros del grupo eran judíos; el barrio había sido diseñado, en cierta medida, como una comunidad judía, algo de lo que me enteré con posterioridad. El resto de la promoción incluía un 11% de blancos no judíos y cerca de un 6% de afroamericanos.

Puesto que el proyecto estaba planteado justamente en términos de clase –mi intención fue tratar de poner la noción de clase, con mayor fuerza y con nuevos medios, en el centro de atención de los estudios etnográficos y antropológicos–, dejé en claro desde el principio que la composición étnica y racial del grupo era, en gran parte, irrelevante. De hecho, al ser consciente del predominio cultural de las categorías étnicas y raciales, me propuse emplear una versión de la estrategia de "no decir" utilizada por Powdermaker y Marcus, para que la interpretación del material eludiera el foco étnico y racial. Mi plan consistía en enfatizar la composición de clase del grupo: la mezcla de estudiantes de "clase media" y "clase media baja", la importante, aunque casi invisible, línea divisoria dentro de la supuestamente indivisa clase media y los modos en que las categorías étnicas e incluso raciales estaban, de hecho, atravesadas por la línea divisoria de clase. Cuanto más me insistían, algo asombrados, mis colegas del ámbito de las ciencias sociales para que no ignorara el componente judío de la promoción de 1958, más me convencía de que debía hacerlo.

Finalmente, fue el trabajo de campo lo que me hizo cambiar la forma de ver las cosas. Entrevisté aproximadamente a 150 personas,[5] de las cuales alrededor de 120 eran judías. Nunca les pregunté acerca de su condición judía sino que traté de centrarme en cuestiones de clase. Sin embargo, el judaísmo era central en la vida y en el discurso de esas personas; eso queda claro en las transcripciones: me objetaban que no hiciera preguntas vinculadas a ese tema, de modo que era imposible ignorarlo.[6] Si iba a pasar por alto ese discurso nativo, esa pasión nativa, lo mejor era abandonar el trabajo de campo.

5 Alrededor de cien habían sido compañeros de curso míos y aproximadamente cincuenta eran hijos de ellos, de alrededor de veinte años. Para leer más sobre el trabajo de campo del proyecto, ver Ortner (1997).

6 Hay una mayor tendencia a abrazar el judaísmo en comparación con los años en los que mis compañeros de curso y yo éramos estudiantes, una época que, ahora lo comprendo, era particularmente secular. Muchos de mis compañeros afirman que son más religiosos ahora que cuando eran jóvenes, y muchos de sus hijos dicen ser más religiosos que sus padres, es decir, que mis contemporáneos.

3. Notas terminológicas

Antes de continuar, presentaré algunas notas sobre la terminología que empleo y los supuestos subyacentes acerca de la idea de clase. Parto del supuesto de que lo que denominamos "capitalismo" tiene una realidad contundente que se manifiesta en forma de discursos, prácticas e instituciones en el mundo. A la vez, el capitalismo es, ciertamente, un factor central (aunque no el único) en la génesis de las posiciones sociales de riqueza y poder, por un lado, y de pobreza y fragilidad social, por el otro. Cuando se habla de clase en un sentido objetivista, resulta útil agrupar las posiciones sociales generadas por la organización y la lógica del capitalismo y presentarlas bajo la etiqueta de "clases". Así, según esta perspectiva, es posible, y tiene sentido, hablar de "la estructura cambiante de la clase" en Estados Unidos, o en el mundo, en el "capitalismo tardío". Para mi proyecto, por ejemplo, tenía enorme relevancia la afirmación de varios teóricos de las ciencias sociales y la economía de que en la década de 1970 "la clase media" comenzó a dividirse en dos: los ricos empezaron a volverse más ricos y los pobres, más pobres, y se inició una cierta "castificación" en la clase media alta (Lind, 1995).

Lejos de todas esas cuestiones, está el tema de la clase como identidad. Volvemos aquí al terreno del discurso, es decir, de cómo las personas hablan de sí mismas o de los demás y de la configuración más amplia del campo discursivo del que toman sus categorías. Es este, principalmente, el plano en el que me muevo en este ensayo: el plano de la cultura, la ideología, el discurso, el *habitus*. En este contexto, utilizo y deconstruyo las categorías nativas en lugar de las que dimanan de discursos objetivistas (de la ciencia social tanto marxista como "burguesa"). De hecho, hay un desplazamiento considerable entre las categorías populares y las objetivistas, un problema interesante y complejo en sí mismo que debo dejar de lado por cuestiones de espacio.[7]

Comenzaré por el estrato inferior de la escala social. La selección de términos está teñida de matices emocionales. Rara vez se emplea la frase "clase obrera"y, de hecho, normalmente, las personas de las que se podría pensar que pertenecen "objetivamente" a esta clase suelen rechazarla. Los trabajadores de la industria química de Elizabeth, Nueva Jersey, sujetos del brillante estudio realizado por David Halle (1984), por ejemplo, piensan y hablan de sí mismos como "hombres de trabajo", pero no emplean la frase "clase obrera". En realidad, dentro del discurso de clases se perciben como miembros de "la clase media", a diferencia de los que están por debajo de ellos en la escala social, a quienes consideran de "clase baja". La estructura del discurso, además,

7 Me abocaré al análisis del desplazamiento entre las categorías populares y académicas en el capítulo dedicado a la Generación X.

adquiere fuertes marcas de raza: la "clase obrera" (en el discurso marxista y de las ciencias sociales) que se considera "clase media" (en términos de la cultura norteamericana) está codificada como de raza blanca; la "clase baja" (en el discurso de la cultura norteamericana, que a grandes rasgos coincide con el de ciertos usos objetivistas) está codificada como de minorías raciales y étnicas.

De acuerdo con la terminología que emplearé en este ensayo, la clase trabajadora cuyos integrantes son en su mayoría blancos que se perciben como miembros de la clase media se denomina "clase media baja", por motivos que comentaré en el capítulo siguiente. Usaré "clase baja" en una versión ampliada del uso popular del término para referirme al segmento de la clase trabajadora que suele ser de raza distinta de la blanca y más pobre que la "clase media baja". Creo que no hace falta aclarar, aunque lo haré de todos modos, que esto no quiere decir que no haya personas blancas de "clase baja"; en realidad, no hace mucho que han adquirido centralidad en los discursos popular y académico (ver, por ejemplo, Talbot, 1997; Wray y Newitz, 1997). Tampoco significa que no haya individuos de color con una posición más elevada en la escala social. Mi propósito es establecer un rango cultural de referencia para esas categorías, por un lado, y determinar su relación con los usos académicos (cambiantes), por el otro.

En cuanto a la "clase media", sabemos que la gran mayoría de los norteamericanos se consideran integrantes de esa clase. Existe un vocabulario popular para las subdivisiones –"clase media alta", "clase media baja" y, simplemente, "clase media"– que los norteamericanos emplean solo ocasionalmente, pues, en general, no les agradan las subdivisiones de la categoría.[8] Además, el término "clase media baja" no es elegido por quienes podrían incluirse en ella, aparentemente debido a la presencia de la palabra "baja" en la frase. Se puede afirmar que "clase media baja" es a "clase media (alta)" lo que "clase baja" es a "clase trabajadora".

La categoría "clase media", a secas, es la más escurridiza. La clase media alta la emplea como un rótulo de modestia que pronto se transforma en un reconocimiento de que, después de todo, la referencia es a la clase media "alta". La clase media baja la usa como rótulo para disimular su estatus, tal como se ha comentado anteriormente. En ambos casos la posición es bastante imprecisa, pues ser clase media es casi siempre ser "en realidad" otra cosa o ir rumbo a otro lugar. Al mismo tiempo, "clase media" es la categoría más inclusiva; de hecho, es prácticamente una categoría nacional. En muchos de los usos, el término hace referencia simplemente a todos los estadounidenses que se han

8 Warner y Lunt (1941) emplean las sutiles distinciones populares de clase (alta alta, media alta, etc.) utilizadas en el Yankee City de los años treinta como categorías de análisis. De hecho, traducen "clase" como "estatus social" (como suelen hacer los no especialistas). Muchos consideran que el trabajo de Warner es pionero de la "ciencia social burguesa" en Estados Unidos.

apuntado al sueño americano, que creen en una especie de vida digna en lo laboral y lo familiar, en el valor del "individuo" y la importancia de la "libertad", y que se esfuerzan por lograr un moderado éxito material. La clase media, pues, abarca a todos salvo a los muy ricos y a los muy pobres.

No me explayaré aquí sobre la clase alta, pues no estaba representada en la Weequahic High School y no tenía ninguna función en mi proyecto. Si surge el tema, usaré la frase "clase alta" como se la emplea normalmente, es decir, para referirme mayormente a personas blancas, anglosajonas y protestantes (*wasps*, por su sigla en inglés), y de familia de dinero (aunque lo hayan perdido). Por último, está el término "clase". En líneas generales, sigo a Bourdieu (1984) en este aspecto. En un nivel, "clase" se refiere a ciertas posiciones económico-culturales definidas desde una perspectiva objetivista. Las clases no son objetos que están "ahí". Pero lo que sí está ahí es algo que tiene que ver con la desigualdad, los privilegios y las diferencias sociales que la idea de "clase" debe captar específicamente en su dimensión económica. Asimismo, clase es, como he comentado en este mismo capítulo, un término de identidad y, de hecho, es el único término de definición de identidad que en Estados Unidos se organiza principalmente en torno a un eje económico. Lo usaré aquí en los dos sentidos (objetivista y de identidad) y en cada caso el sentido quedará claro por el contexto.

4. Modelos de interrelación

En el capítulo 1, introduje la idea de que en Estados Unidos la clase existe pero no se la nombra: está "oculta" y no hay un lenguaje propio para ella, sino que está "desplazada" o "referida a través" de otros lenguajes de la diferencia social: raza, etnicidad y género. Mostré, por ejemplo, que la etnosociología de la mayoría de los colegios secundarios de Estados Unidos, en la que los jóvenes se clasifican en *hoods*, *jocks*, *socies*, *burnouts*,[9] etcétera, es esencialmente una etnosociología de clase, aunque la clase –y el dinero– casi nunca se mencionan. Para las chicas, el lenguaje que describe las diferencias de clase es el de la virtud sexual. Las estudiantes a las que se clasifica como "prostitutas" o "putas" son casi siempre de clase trabajadora; el lenguaje de la sexualidad es también un lenguaje de clase. Por último, en ese capítulo mencioné algunas de las primeras novelas de Philip Roth, probablemente el estudiante más conocido de la Weequahic High School, y enseñé el modo en que prácticamente la totalidad de su geografía sexual –quién le hacía qué a quién en el colegio y fuera

9 Los términos *jocks* y *socies* hacen referencia a estudiantes con inclinaciones deportivas y buen desempeño escolar, mientras que *hoods* y *burnouts* se refieren a jóvenes cuyo interés no está puesto en la escuela, pasan mucho tiempo en la calle o consumen drogas, etc. (N. de las T.).

de él– era, en esencia, una geografía de clase; como le dice Alexander Portnoy al psiquiatra en *El mal de Portnoy*: "Estoy diciéndole, doctor, que a estas chicas no es tanto que me las cojo a ellas: más bien me cojo a sus antecedentes familiares"[10] (Roth, 2008: 259).

En aquel momento, concebí la idea de que, una vez que se reconocían los modos en que se "ocultaba" la clase en otros discursos, se podían correr esos otros discursos para llegar a la "clase en sí". Todavía hoy pienso que ese es el procedimiento correcto en un sentido abstracto: se puede construir un modelo en el que la clase existe en su forma pura, separada de las otras categorías con las que "interactúa"; para ciertos fines, sería una forma útil de observar la cuestión. Así se podría pensar en las identidades étnicas y raciales como en entradas para los distintos juegos de clase en Estados Unidos y sería posible extraer las consecuencias de la idea, que es, en realidad, como empecé a escribir este capítulo. También se podría pensar en las "culturas" étnicas como entidades independientes de la clase, que, sin embargo, aportan mejores o peores habilidades para el juego. Esta es, de hecho, la forma que más se acerca a la visión popular de cómo funcionan las culturas étnicas en Estados Unidos, y ha sido cuestionada, como he comentado anteriormente, por autores como Steinberg, Di Leonardo y Sacks, entre otros.

Si se avanza en la cuestión de la separación y la diferencia entre clase por un lado y raza/etnia por el otro, parece claro que las dos funcionan, al menos en parte, con lógicas diferentes (ver, por ejemplo, Ringer y Lawless, 1989). En otras palabras, y exagerando la simplificación de los opuestos, las diferencias de clase provienen de la lógica de la racionalidad económica capitalista, una lógica de pérdidas y ganancias, en tanto que las diferencias raciales y étnicas provienen de una lógica de identidad que se comparte hacia dentro y que proyecta la contaminación y la estigmatización hacia fuera. Más aún, muchos dan otro paso y proponen una distinción entre la lógica de la identidad/prejuicio racial y la de la identidad/prejuicio étnico (ver, por ejemplo, Sanjek, 1994; Rogin, 1996). En este ensayo, sin embargo, no recurriré a esa distinción ni me ocuparé de ella, dado que sus ramificaciones son muy amplias (y han sido objeto de numerosos cuestionamientos).

Todas esas distinciones relativamente complejas entre raza/etnia y clase pueden resultar útiles para ciertos propósitos de análisis y para algunas dimensiones de la práctica comunitaria y/o política. Aquí, sin embargo, me interesa destacar que en el plano discursivo, la clase, la raza y la etnia son conceptos tan imbricados dentro de la cultura norteamericana que no tendría mucho sentido separarlos. Si bien reconozco las ventajas de pensar en "clase", "etnia" y "raza" como dimensiones separadas pero interconectadas de la geografía social

10 Versión de la cita en español modificada por las traductoras (N. de las T.).

norteamericana, en el plano cultural la idea de "interacción" o "intersección" no arroja luz sobre la realidad. Al extender el tema del capítulo 1 en direcciones ligeramente diferentes, y considerando asimismo la casi irresistible tendencia de mis entrevistados a traducir clase como etnia, propongo subir la apuesta en el abordaje de la relación entre clase y raza/etnia en el plano del pensamiento cultural norteamericano: no hay clase en Estados Unidos que no esté siempre ya racializada y etnicizada o, en el sentido inverso, las categorías raciales y étnicas siempre son categorías de clase.

Volviendo a la discusión teórica anterior, este es un argumento sobre la forma del discurso norteamericano, sobre la organización semántica e ideológica de un campo de categorías culturales acerca de la diferencia social. El discurso, sin embargo, no es solamente "lenguaje"; es la base y el objeto de la práctica social real, y en los párrafos siguientes alternaré entre estos dos niveles. Mi principal ejemplo será el discurso sobre la etnicidad judía, tal como lo construyen los judíos y los no judíos; también tomaré casos referidos a los afroamericanos cuando resulten pertinentes. El análisis se aplica mayormente al período posterior a la Segunda Guerra Mundial, aunque en cierta forma se puede extender a años anteriores, como se verá más adelante.

5. Los judíos en/y/como la clase media

A modo de experimento mental, comenzaré aclarando que lo judío no es solo una categoría étnica y/o religiosa, sino que, en realidad, es también básicamente una categoría de clase: lo judío puede interpretarse como "clase media". No se trata de una afirmación acerca de si la mayoría de los judíos son de clase media o no, sino sobre lo judío como objeto discursivo, que es conceptualmente inseparable de la percepción de pertenencia a la clase media. ¿Cuáles son las implicaciones de abordar estas cuestiones de este modo?

La primera es que capta algo central sobre la identidad judía (sobre todo a partir de la Segunda Guerra Mundial), sobre cómo los judíos se representan a sí mismos ante ellos y ante los demás. Según estudios publicados y según datos propios, los judíos se conciben como miembros de la clase media independientemente de su posición "objetiva" de clase. En *The American Perception of Class*, Vanneman y Cannon (1987: 218) explican que "los obreros judíos que no completaron la educación secundaria se perciben como de clase media en mayor proporción que sus compañeros no judíos". A decir verdad, la mayoría de los estadounidenses piensan que pertenecen a la clase media, pero lo que destacan los autores es que los judíos tienen una probabilidad mayor que la mayoría de los estadounidenses de pasar por alto los indicadores objetivos y ubicarse en un escalón bastante alto de la escala social.

La segunda implicación de pensar lo judío como inseparable conceptualmente de la percepción de pertenencia a la clase media es que sirve para arrojar luz sobre ciertas prácticas culturales judías. La cultura judía es conocida por el fuerte rechazo, que a veces llega hasta la prohibición, del casamiento mixto. El disgusto que provoca, incluso en la actualidad, en los padres judíos el casamiento de sus hijos con personas no judías, aspecto que comento en mi estudio de la promoción 1958, es asombroso. Más asombroso aún me resultó el grado en que esa prohibición sigue vigente hasta en los hijos adultos. Los motivos, y las consecuencias, de esa prohibición son múltiples, y mencionarlos excede el alcance de este ensayo. Pero una de las consecuencias es la de mantener un grupo relativamente homogéneo en términos de clase. En mi experiencia personal, durante mi juventud, como la mayoría de los no judíos del distrito de Weequahic eran, al menos en lo que a oficio se refiere, de clase trabajadora (aunque con tendencia a la movilidad social ascendente), la prohibición regía principalmente contra las relaciones con personas de clase inferior.

No obstante, cada vez hay más matrimonios mixtos en Estados Unidos, algo que a la comunidad judía le preocupa mucho (para obtener un panorama general, ver Horowitz, 1997). En mi opinión –aunque no tengo datos suficientes para profundizar en el tema–, la mayoría de los matrimonios de ese tipo se celebran en ambos extremos de la escala social, tanto entre los integrantes de la clase media con nivel educativo más alto y de mayores ingresos como entre los de nivel educativo más bajo y de menores ingresos. También creo que, cuando los judíos de clase media alta se casan con personas no judías, conservan los lazos con la comunidad y una fuerte identidad judía, y con frecuencia integran al cónyuge no judío y a los hijos en su grupo. En cambio, cuando un judío de clase baja se casa con alguien que no pertenece a la comunidad judía, tiende a alejarse del grupo y de la categoría. Si esto se confirma –aunque, repito, los datos son en gran medida anecdóticos–, esas costumbres favorecerían el isomorfismo de "lo judío" y la "percepción de pertenencia a la clase media" tanto en la realidad como en el plano conceptual.

Y por último, está la cuestión de la "cultura". Se ha discutido mucho acerca de si la cultura judía tiene una particular afinidad con los valores de la clase media norteamericana y si esa característica es lo que explica el innegable éxito de los judíos en términos de movilidad social.[11] Varios cientistas sociales provenientes del marxismo proporcionan una explicación que no contempla el factor cultural. Stephen Steinberg (1989: capítulo 3) afirma que la adopción

11 En su resumen de varios estudios académicos, Weiss (1996) presenta un panorama interesante del "éxito" judío de fines del siglo XX. Según Michael Lind (1995), los *wasps* y los judíos son los grupos que predominan en la "clase blanca dominante" que se ha formado a partir de la década de 1970.

de los judíos de los valores de clase media, en especial en lo que respecta a educación, es posterior al éxito económico temprano de los inmigrantes y que este fue producto de factores materiales e históricos específicos y no culturales. En un valioso artículo en el que resume y amplía la crítica, Karen Sacks (1994) señala que los judíos que tuvieron acceso a la educación superior a principios del siglo XX pertenecían a familias que ya habían alcanzado cierto éxito económico; asimismo, destaca cuánto se beneficiaron los judíos en su conjunto durante la posguerra con leyes como la GI Bill de ayuda financiera para los soldados estadounidenses y con otros programas nacionales de apoyo a "la clase media". En ninguno de los casos, la "cultura" fue un factor decisivo.

Esto supone, sin embargo, que ha habido una única cultura inalterada de "clase media" a la que los grupos se adecuaban o no y por la que distintos grupos tenían más o menos méritos para ser admitidos. No obstante, la "cultura de clase media" o la "cultura norteamericana dominante" es algo construido y reconstruido por agentes históricos reales. Deberíamos dejar de lado el debate del huevo o la gallina (¿factores culturales o materiales?) y el modelo del "boleto cultural" para comprender el desarrollo de la cultura de la clase media. Se puede empezar por invertir la pregunta: si lo judío equivale a una cripto-clase media, ¿la clase media es cripto-judía?

A primera vista, la respuesta es, claramente, no. La mayoría de los estadounidenses se ven como pertenecientes a "la clase media" –de hecho, lo norteamericano en sí puede ser inseparable del carácter de clase media, pero esa es otra línea de la argumentación–, pero la mayoría de ellos no son judíos, no piensan en sí mismos como judíos y se asombrarían ante la idea de que la posición de su clase podría entrañar una especie de carácter judío oculto.

En este punto, me encuentro en una posición arriesgada, porque lo que voy a decir es precisamente la clase de concepto que alimenta ciertos estereotipos antisemitas, incluso en esta época, en la que podría afirmarse que el antisemitismo está desapareciendo (ver Weiss, 1996).[12] Aun así, creo que es probable que en Estados Unidos la cultura de clase media no sea totalmente independiente de la cultura judía. En particular, me refiero al papel de los medios –principalmente el cine y la televisión, pero también el periodismo– en la construcción de lo que percibimos como cultura norteamericana y, en especial, en el desarrollo de la clase media en cuanto entidad cultural a partir de la Segunda Guerra Mundial (ver, en particular, Lipsitz, 1990). También destacaría el importantísimo papel de los judíos en la industria del cine y la televisión (ver, una vez más, Gabler, 1988; Rogin, 1996).[13] Los judíos no solo

12 No ha desaparecido totalmente. Durante la redacción de este ensayo, recibí algunos mensajes antisemitas.

13 El otro ámbito en el que se dan por sentados, se articulan y se transmiten los valores genéricos

producen películas: ellos son los que inventaron y dominaron la industria cinematográfica. Hasta hace poco tiempo, sin embargo –el cambio podría haberse producido con Woody Allen–, no hacían películas "judías", sino películas "norteamericanas" que se apoyaban en la centralidad de los valores genéricos de "la clase media".[14]

Una versión de esta misma idea aparece en el ensayo de Marx *La cuestión judía* (Marx, 2004 [1843]). Yo lo leí hace muchos años, pero no lo tenía muy presente, quizá porque no me habían agradado el tono ni el lenguaje. Marx sostiene que los valores predominantes de la cultura occidental (que él identifica con el "cristianismo") en realidad están teñidos de un cierto elemento cultural judío. Afirma que no tiene sentido discriminar a los judíos, pues los valores y las prácticas que "todos" desprecian –la ambición, la obsesión por el dinero, lo que Marx denomina "usura"– no son sino los valores de una cultura más amplia: "El espíritu práctico de los judíos se ha convertido en el espíritu práctico de los pueblos cristianos. Los judíos se han emancipado en la medida en que los cristianos se han hecho judíos" (Marx, 2004: 45).[15]

La idea de que, desde el nacimiento del capitalismo, la cultura occidental dominante ha estado empapada de valores y estilos judíos sugiere que los judíos "vienen haciendo" la cultura desde mucho antes que en las películas de Hollywood. De hecho, las ideas de Marx propiciaron un debate acerca de quién tenía la culpa (o, desde otra perspectiva, quién se llevaba los laureles) del surgimiento del capitalismo. Posteriormente, Max Weber aseguró que habían sido los protestantes, a lo que Werner Sombart respondió que, después de todo, habían sido los judíos (para obtener un panorama general, ver Davis, 1997). No pretendo entrar en ese debate. Mi idea es, simplemente, que las "fusiones" culturales (en este caso, la de lo judío y la clase media) se materializan por medio de un proceso dialéctico en el que la cultura dominante y las categorías subordinadas se conforman por mutua influencia con el correr del tiempo.

---

de "la clase media" es la educación, donde los judíos también están desproporcionadamente representados.

14 Woody Allen en el cine y Philip Roth en la literatura son más o menos contemporáneos. Los dos representan el giro de los artistas judíos, que pasan de producir obras representativas de lo "norteamericano" (al menos, los que desean llegar a un público norteamericano numeroso) a crear obras étnicamente "judías" que son exitosas y atraen a un público amplio (aunque en absoluto universal).

15 Recientemente, se ha esgrimido un argumento similar respecto de la "desaparición" del judaísmo norteamericano contemporáneo. Se estima que la población judía ha disminuido proporcionalmente en la sociedad norteamericana de un 4% en 1950 a un 2% en la actualidad. Una de las razones que se han propuesto es que la cultura judía está siendo absorbida por la cultura dominante: "Muchos de los ingredientes clave en la alquimia étnica que conforman el personaje judío fueron absorbidos por la cultura general. En consecuencia, el mundo secular judío está perdiendo sus marcas distintivas. El humor judío, la perspectiva judía o la sensibilidad judía están integrándose sutilmente en la corriente norteamericana dominante" (Horowitz, 1997: 33).

Resumiendo brevemente lo expuesto, diré que el discurso norteamericano de clase está, en ciertos aspectos importantes, fusionado con la etnicidad y la raza. Sin duda, la naturaleza de esa fusión ha ido cambiando, pero aparentemente siempre hubo cierta tendencia a amalgamar las categorías de raza/etnia y de clase en el pensamiento cultural norteamericano. A su vez, la fusión ha beneficiado a ciertos grupos (los judíos y quizá, más recientemente, algunos grupos orientales). Con todo, el mismo hecho –que en Estados Unidos la clase viene en un mismo paquete con componentes de raza y etnicidad, y que estas son, en realidad, posiciones de cripto-clase– es, evidentemente, bastante pernicioso en el extremo inferior de la estructura. Si ser judío significa ser, en esencia, de clase media (sea este un dato de "la realidad" o no), ser afroamericano (para dar el ejemplo más obvio) significa ser percibido o percibirse, en esencia, como de clase baja (sea este un dato de la realidad o no). Lo afroamericano va de la mano, más o menos automáticamente, de la identidad de clase baja desde la mirada del otro; eso lo sabemos todos. Pero también, aparentemente, se asocia con una identidad de clase baja en términos de autopercepción: el mismo estudio que muestra que los judíos se ven a sí mismos como de clase media aunque sean obreros también revela que los afroamericanos tienden a pensar en sí mismos como de clase baja, aunque por su profesión estén en posiciones jerárquicas: "Los gerentes negros con título universitario se identifican, con mayor frecuencia que los gerentes blancos, con la clase trabajadora" (Vanneman y Cannon, 1987: 218).[16]

6. Conclusión: la vida oculta de la clase

¿Cuál es la importancia de pensar que existe una "fusión" entre clase y raza/etnia en el pensamiento cultural norteamericano? Retomaré la idea de que, aunque exista una fusión, la raza y la etnicidad son, de hecho, las categorías dominantes y las más visibles. Eso significa que se puede pensar en la fusión como una "estructura" tal como la entiende Lévi-Strauss, es decir, como una determinada relación entre categorías. Así, afirmar que las categorías están fusionadas equivale a decir que nunca se encontrará a ninguna en su forma pura y que una está siempre oculta dentro de la otra. Pero la prevalencia de la raza y la etnicidad dentro de la fusión indica que la clase está aún más "oculta" y requiere –al menos en este punto– un mayor esfuerzo de arqueología intelectual.

16 La frase puede interpretarse de otra manera. Los afroamericanos pueden "reivindicar" la identidad de clase trabajadora como una forma de declaración política, de solidaridad con la mayoría del grupo. Entiendo que el tema de las categorías internas de clase de los afroamericanos aún no se ha estudiado en profundidad. No obstante, en Bell (1983) se analizan algunos de estos temas desde una perspectiva etnográfica.

La naturaleza relativamente oculta de la clase en el pensamiento cultural norteamericano trae aparejadas diversas consecuencias. La primera es que la clase tiende a ser el último factor al que se recurre para explicar los privilegios y el poder, por un lado, y la pobreza y la impotencia social, por el otro. Se proporcionan explicaciones en términos de raza y etnicidad (como fuente tanto de culpa como de mérito) o de iniciativa personal, es decir, la capacidad de salir adelante sin ayuda de nadie (o fracasar en el intento), o de una combinación de ambas.[17]

Una vez más, me sitúo aquí cerca de Bourdieu (2002) al considerar la clase en su dimensión tanto objetiva como subjetiva. Objetivamente, las "clases" son posiciones en el espacio social determinadas por el capital económico y cultural. Las personas nacen en esos espacios, y nacer en ellos tiene consecuencias –una idea que a los norteamericanos, probablemente, les disguste más que ninguna otra propuesta acerca de las oportunidades sociales en Estados Unidos–. Asimismo, las posicionalidades de clase engendran ciertas representaciones de los privilegios y los límites de esas posiciones, un *habitus* tanto de las prácticas externas como de la percepción interna de los límites y/o las posibilidades.

La noción de *habitus* tiene algunas similitudes con el concepto de "cultura" –es una percepción internalizada del mundo, que se renueva constantemente por medio de la práctica en ese mismo mundo–, pero Bourdieu no hace hincapié en las formas en las que los diferentes *habitus* producen distintos conjuntos de "aptitudes" para el éxito, sino en el modo en que, dentro de una ubicación determinada y su *habitus*, hay un proceso constante de "fijación" cultural en el que las condiciones objetivas de la vida aparecen como naturales e inmutables, y así responden a la sentencia de que "así son las cosas".

La idea de *habitus* de clase entraña un riesgo potencial. Tratada como una palabra más para "cultura", recrea de inmediato algunos de los problemas que he intentado evitar en este capítulo. Sin embargo, entendida como el conjunto internalizado (y renovado continuamente) de representaciones de la ubicación social determinada por la clase, y como los procesos continuos que las naturalizan, es una idea muy potente. Lo que yo añadiría, y que Bourdieu no analiza adecuadamente, son los constantes procesos de desnaturalización: las pequeñas grietas y aberturas que aparecen de forma continua como consecuencia de la compleja y cambiante dinámica de la práctica.

A su vez, la noción de *habitus* conduce a la duplicidad de las representaciones de clase: parte de la "cultura pública", por un lado, y de la subjetividad,

17 Una aparente excepción a esta idea sería la de "la cultura de la pobreza", con la que se intentó explicar que los pobres entran en un círculo vicioso de pobreza objetiva y prácticas sociales disfuncionales. Si bien esta postura no era necesariamente "racista" y aparentemente apuntaba a desnaturalizar ese ciclo y a abrirlo a una intervención bienintencionada, era prácticamente imposible para quienes generaron la idea, así como para quienes la recibieron, no atribuirle un subtexto racial. En consecuencia, se transformó en otra manera de vincular la culpa racial y étnica con la teoría popular de la capacidad de salir adelante sin ayuda.

o las "identidades", de los actores, por el otro. El carácter "oculto" de la clase funciona de distinta manera en esos dos niveles. En el nivel de la cultura o el discurso públicos, el carácter oculto de la clase supone que se acalla el discurso, que con frecuencia este no está disponible y se subordina a casi todos los otros tipos de afirmaciones sobre el éxito y el fracaso social. En el nivel de las identidades de los actores, significa que la dialéctica de la construcción y deconstrucción del *habitus*, de la internalización y la externalización de los límites y de su naturalización, no está abierta a la reflexión ni a la autorreflexión. Aun así, es precisamente en la internalización y la naturalización de los discursos públicos acerca de las "identidades" donde tiene lugar la fusión de la clase con la raza y la etnicidad en la práctica cultural norteamericana.

En consecuencia, las implicaciones metodológicas son dobles. Es necesario deconstruir el discurso público, y esa deconstrucción debe actuar siempre en dos direcciones: buscando las racializaciones ocultas y otras naturalizaciones implícitas en categorías sociales aparentemente neutras (por ejemplo, "la clase media") y, al mismo tiempo, revelando los fundamentos de clase ocultos en las identidades que se basan en características naturales (sean cuales fueren), tal como he intentado hacer en este capítulo. Del mismo modo, se debe perseguir la deconstrucción del discurso público y analizar etnográficamente los modos en que los discursos penetran en la vida de los individuos, tanto invadiéndola en un sentido bourdieuniano, o incluso foucaultiano, como viéndose cuestionados implícita o explícitamente por ella en el desarrollo de las prácticas que siempre trascienden los condicionamientos discursivos.

GENERACIÓN X. LA ANTROPOLOGÍA EN UN MUNDO SATURADO DE MEDIOS DE COMUNICACIÓN[1]

Escribir sobre la ubicuidad cultural de la clase media profesional puede parecer una tarea sencilla. No es necesario trasladarse a lugares extraños ni realizar largas entrevistas para descubrir qué piensan sus integrantes. No es necesario consultar especialistas –sociólogos o antropólogos– para saber cómo organiza su vida diaria la clase media. Sus estilos de vida, costumbres, gustos y actitudes están en todos lados; es imposible no verlos. (...) ¿Quién puede presumir de colocarse al margen? Estamos inmersos en esas ideas; sus principios están en todos lados, en especial, en nuestra mente.
Barbara Ehrenreich, Fear of Falling: The Inner Life of the Middle Class

El problema que abordaré en este capítulo está vinculado con la relación entre la "cultura pública" y los estudios etnográficos en los Estados Unidos de hoy. Entiendo por "cultura pública" todos los cuerpos de imágenes, enunciados y representaciones creados para hablarles a las personas reales que viven en Estados Unidos así como para hablar de ellas: todos los productos del arte y el entretenimiento (cine, televisión, libros, etc.) y todos los textos informativos y analíticos (todas las formas de producción periodística y académica). La "cultura pública" engloba todos los productos de lo que se denomina comúnmente "los medios", pero no se limita únicamente a ellos.

En este sentido, la cultura pública mantiene una relación muy compleja con la "etnografía". En primer lugar, para el etnógrafo, la cultura pública es tanto sujeto como objeto. Afirma, y el etnógrafo debe concedérselo, que se erige como sujeto que compite, como autoridad que compite: muchos periodistas –y muchos académicos de diversas disciplinas– se disputan con los etnógrafos la posesión de "la verdad" sobre la cultura norteamericana. Cuando me

1 El subsidio para el proyecto más amplio del que forma parte este proyecto fue otorgado por la Universidad de Michigan, la Fundación Wenner-Gren para la Investigación en Antropología, la Universidad de California en Berkeley y la Fundación John D. y Catherine T. MacArthur. Agradezco profundamente a todas esas instituciones. También a Lynn Fisher por su excelente labor de búsqueda bibliográfica y a Tim Taylor por su eficiente trabajo de consultas en Internet. Deseo expresar mi gratitud también a James Faubion, Marc Flacks, Judith Rothbard, Roger Rouse, Dan Segal, Judith Stacey, Tim Taylor, los miembros del seminario organizado por George Marcus en la Escuela Norteamericana de Investigación sobre "Cambios de poder/saber en el cambio de siglo en Estados Unidos" y a los lectores anónimos de *Cultural Anthropology* por sus valiosos comentarios a versiones anteriores de este ensayo. Por último, agradezco en especial a Rick Perlstein, un representante de la Generación X, por sus generosas observaciones y sus vehementes críticas; si mi descripción sigue siendo inexacta, la responsabilidad es solo mía. Este ensayo se publicó por primera vez en *Cultural Anthropology* (1998), Volumen 13, Nº 3, pp. 414-440.

explaye, más adelante, sobre las representaciones públicas de la Generación X, se verá que periodistas y académicos tratan constantemente de someterse los unos a los otros, de ocupar el lugar de sujeto y transformar a los otros en objeto, en datos. Los periodistas citan a informantes y académicos para urdir la trama de una historia sobre el aquí y ahora; los académicos hacen lo propio con los periodistas, algo que yo también haré en este ensayo. Los "datos" de los etnógrafos forman parte del relato periodístico; los textos de los periodistas forman parte de la cultura pública; por ende, son datos etnográficos.

Al analizar esa relación, es preciso resistirse a varias tentaciones. La primera es la inmutable tentación de los "estudios culturales" o los "estudios de los medios de comunicación", o la fantasía de que se puede comprender el funcionamiento de las representaciones de la cultura pública solo mediante su interpretación o su deconstrucción. La segunda es la contraparte de la anterior. Se trata de la fantasía etnográfica de que solo con el trabajo de campo se pueden obtener las clases de "datos" necesarios para corregir la ilusión de los estudios culturales. Como mencioné anteriormente, la etnografía y la cultura pública, al menos en Estados Unidos, están estrechamente entrelazadas y, por lo tanto, es imposible ubicarlas una frente a la otra de forma definida.

En este punto es conveniente recurrir, una vez más, a la distinción entre antropología y etnografía. La etnografía, o en todo caso, una variedad de la práctica de la "investigación cualitativa" establecida bajo ese rótulo, se emplea en la actualidad en muchas disciplinas y en muchas áreas interdisciplinarias (incluso, en algunas áreas de los estudios culturales y de los estudios de los medios). Sin embargo, la antropología siempre ha abarcado más que la etnografía. Por un lado, los antropólogos se ocupan principalmente de la "cultura pública"; de eso se trató, al menos en parte, la revolución geertziana de la década de 1960, que aún no ha concluido (Ortner, 1984). Por otro lado, la tarea de la interpretación cultural y el trabajo de campo etnográfico (y no solo eso) siempre se llevaron a cabo dentro de marcos teóricos más amplios que les dan forma y al mismo tiempo son interpelados por ellos.

En los últimos años ha habido una tendencia a delimitar esos elementos: se considera que quienes se dedican a los estudios culturales son los expertos en cultura pública, que los críticos literarios y los filósofos guardan para sí la "teoría" y que la antropología está cada vez más identificada con la "etnografía" a secas. Esto está vinculado con políticas académicas e intelectuales complejas, un asunto del que no me ocuparé aquí. Quizás el término más controvertido sea "teoría": ¿qué cuenta como "teoría"? ¿Qué disciplinas producen teoría y qué disciplinas la consumen? En mi opinión, lo que cuenta como teoría es muy amplio; desarrollaré ese tema más adelante. En cualquier caso, me opongo a la idea de que el aporte de la antropología a la división del trabajo intelectual sea simplemente etnográfico. En este ensayo, intentaré reasignar

a la antropología una esfera mayor, donde la etnografía, la teoría y la cultura pública se mantengan en un estado de tensión productiva.

Durante la década de 1990, me aboqué a un proyecto que giraba en torno a la clase y la cultura en Estados Unidos en la segunda mitad del siglo XX. La población etnográfica que elegí para el estudio fueron mis propios compañeros de promoción del colegio secundario (la promoción 1958 de la Weequahic High School, de Newark, Nueva Jersey) y sus hijos adultos,[2] nacidos en la década de 1960 o principios de la de 1970, lo cual, al menos demográficamente, los define como auténticos integrantes de lo que se conoce como la Generación X. Esta generación tuvo amplia cobertura mediática y fue el tema central de películas, novelas y series de televisión. En un primer momento, no pensé en los hijos de los estudiantes que habían terminado el secundario en 1958 como integrantes de la Generación X, aunque técnicamente lo fueran. Los individuos que entrevisté eran, en su mayoría, muy trabajadores y les importaba el éxito profesional, mientras que los de la Generación X –mi apreciación estaba guiada por estereotipos– eran "haraganes" y "llorones". Sin embargo, después me di cuenta de que me había equivocado en la categorización, un error que me hizo preguntarme sobre la práctica de la antropología en las sociedades contemporáneas saturadas de medios de comunicación, y así surgió la idea para este ensayo.

1. Generación X: la cultura pública

Comenzaré con el esbozo de un retrato de la Generación X como un tipo ideal. Vale la pena aclarar desde un principio que casi todos los enunciados de la descripción han sido objetados por algún autor o por uno o varios grupos. Más aún, la caracterización de la Generación X fue cambiando con el tiempo, a medida que distintos grupos se apropiaban de la imagen. Si bien sería interesante tratar de interpretar el conjunto de imágenes cambiantes en relación con las transformaciones que se han dado en los distintos tipos en el mundo real, lamentablemente, la tarea excede el alcance de este ensayo. Me limitaré,

2 La etnografía de Nueva Jersey está adoptando una configuración interesante. El estudio sobre la juventud de Donna Gaines (1990) se hizo en Bergenfield, cerca del "Pleasanton" de Katherine Newman (1993), y también del epicentro (aunque no el único sitio) de mi estudio. Aquí, también merece la pena mencionar *Coming of Age in New Jersey*, de Michael Moffatt (1989). El estudio de David Halle (1984) sobre los trabajadores de la industria química se llevó a cabo en Elizabeth; el estudio de *Class of '66* está basado en una ciudad al sur de la costa de Jersey (Lyons, 1994; Lyons es egresado de la Weequahic High School, promoción 1960); la investigación para *Ritual Healing in Suburban America* se llevó a cabo en el condado de Essex (McGuire, 1988). El trabajo de Varenne *et al.* (1998) se refiere a Nueva Jersey y contiene una nota similar a esta, en la que se enumeran otros estudios etnográficos sobre ese estado.

entonces, a proporcionar un panorama general simplificado de la Generación X tal como se la ha visto desde mediados de la década de los ochenta.

La idea del nacimiento de una generación con características propias a mediados de esa década surgió de la mano de demógrafos o por intereses de *marketing*, y los primeros artículos aparecieron en publicaciones especializadas en temas demográficos y económicos como *American Demographics* (*American Demographics*, 1987; Edmondson, 1987a) y *Fortune* (por ejemplo, Deutschman, 1990 y 1992). En una segunda etapa, esa idea se trasladó a revistas de interés general (*Newsweek*; *Business Week*, 1991 y 1992; *The New Republic* y *The Atlantic Monthly*), dirigidas a un público general que abarcaba todo el espectro político. Ahora, probablemente sería justo afirmar que son los miembros de la Generación X quienes controlan su propia representación (ver, por ejemplo, Holtz, 1995; Nelson y Cowan, 1994; Rushkoff, 1994), si bien esta fue forjada por todas las manos por las que ha pasado.

Es evidente la intervención de varias posiciones, intereses, reivindicaciones políticas y objetivos de *marketing* en las representaciones en pugna. También es evidente que la Generación X se concibió casi literalmente con la intervención de esas representaciones. Por último, dado que las imágenes nunca se estabilizan, se puede pensar que hay en marcha una especie de proceso baudrillardiano, un libre juego de significantes sin ningún tipo de referente. En cierto modo, con las ideas que expongo a continuación trato de apartarme de esa posición vertiginosa para articular un punto de vista alternativo.

Parto, precisamente, de un interrogante acerca del referente: ¿quién o qué de lo que está en el mundo real recibe el nombre de "Generación X" y se carga de (distintos) significados y atributos? El primer referente fue definido de manera estricta por la demografía: esta generación nació entre 1965 y 1976 (*American Demographics*, 1987). El año 1965 fue el primero en que la tasa de natalidad comenzó a disminuir después del *baby boom* (que se inició en 1946, una vez concluida la Segunda Guerra Mundial); en 1977 la tasa de natalidad volvió a aumentar (*American Demographics*, 1993). El primer nombre asignado al grupo surgió del par de opuestos que en economía se conoce como *boom/bust*:[3] la nueva generación estaba constituida por los *baby busters*, que sucedieron a los *baby boomers*.

Los parámetros demográficos acotados para esa cohorte han sido reemplazados, sin embargo, por otros más vastos. Hoy en día, generalmente se acepta, por razones que no quedan del todo claras, que la generación que nos ocupa se inicia con los nacidos alrededor de 1961 y finaliza con los que nacieron hacia 1981 (Howe y Strauss, 1993: 12-13). La diferencia marca la diferencia. Cuando la cohorte se definió demográficamente (es decir, 1965-1976), su

3 *Boom* y *bust* aluden a los períodos de auge y depresión de la economía, respectivamente (N. de las T.).

rasgo más prominente consistía en que era mucho menos numerosa que la generación anterior, la de los *baby boomers*. Su tamaño reducido parecía indicar que las cosas serían más fáciles para los *busters* en casi todos los ámbitos: no habría tanta competencia para conseguir empleo y progresar profesionalmente (Williams, 1985: 122); las universidades se disputarían la inscripción de estudiantes (Edmondson, 1987b) y, cuando llegara el momento de comprar una propiedad, habría una oferta excesiva para quienes buscaban acceder a la primera vivienda y los precios estarían deprimidos, pues la población de *boomers*, más numerosa, había realizado transacciones en un mercado inmobiliario alcista (*American Demographics*, 1992: 27). "Los demógrafos y los economistas anunciaban excelentes oportunidades para esta clase [promoción 1985] y para las que la sucedieran..." (Williams, 1985: 122).

Cuando se revisaron los parámetros y se incluyó a todos los nacidos entre 1961 y 1981, el retrato de esta generación se vio modificado. Se llega así a las supuestas características del grupo. Las más prominentes son las económicas: no hay suficiente trabajo, ni empleos con buenas remuneraciones, ni, en especial, empleos de calidad en oferta para el nivel educativo y la formación alcanzados por muchos integrantes de la generación. Los individuos tienen calificaciones o un nivel educativo superiores a los requeridos[4] y empleos que no les exigen la puesta en práctica de toda su capacidad.[5]

Por otra parte, en Estados Unidos los salarios de los hombres habían estado decreciendo durante un tiempo. Según un artículo publicado en *Business Week* en 1991, "el ingreso medio de los hogares cuyo jefe de familia es menor de 30 es, en la actualidad, un 13% menor que en 1973" (*Business Week*, 1991: 80). La conclusión es que los individuos de un grupo socialmente indiferenciado al que denominan "jóvenes norteamericanos" "madurarán en un mundo menos próspero. Y eso traerá problemas a todos los norteamericanos, tanto jóvenes como mayores" (*Business Week*, 1991: 85). Una lectura atenta del artículo revela que esas predicciones no se aplican a todos por igual. Las familias de este grupo etario con jefes que completaron estudios universitarios tienen ingresos un 16% superiores en lugar de un 13% menores, pero este dato se desestima porque la razón es que las esposas trabajan. El verdadero impacto se observa en las familias cuyo jefe solo tiene estudios secundarios (ingresos un 16% inferiores) o no ha finalizado

4 Ver Bourdieu (2002), en particular, en lo referente a la inflación y la devaluación de los títulos de educación superior.

5 No queda claro si aún está vigente la idea de la Generación X. Aunque creo que ha ido desapareciendo de la prensa, mi sensación es que muchos integrantes de esa generación todavía sienten que los temas vinculados con ella siguen siendo relevantes en su vida. Además, no hay otra imagen ni otra idea que la haya sustituido en la cultura pública. Por ese motivo, usaré el tiempo presente para referirme al fenómeno en este capítulo.

sus estudios (ingresos un 33% menores). Asimismo, se observan grandes diferencias en términos raciales.

Más adelante, quedará clara la importancia de esas diferencias; por ahora, basta con decir que, según esos datos, "la clase media" se ha visto seriamente afectada por la disminución de los salarios de los hombres, lo que obliga al marido y a la mujer a trabajar para conservar el nivel de ingresos. Aun así, las parejas se topan con dificultades para mantener su nivel económico. En especial, la dificultad mayor la tendrán para adquirir el bien distintivo del estatus de clase media, una casa, y desde luego, una que no se compara con la de su infancia. Todo esto dio origen a un pronóstico ominoso, que pasó a ser una seña de identidad de la Generación X: "Los *baby busters* nunca llegarán a tener el mismo nivel de vida que sus padres. Y así (...) se convertirán en la primera generación de estadounidenses a la que le ocurra eso" (*Business Week*, 1991: 80; ver también Newman, 1993).

No está del todo claro qué de todo esto es objetivamente cierto si es que algo lo es. Veamos, por ejemplo, si la Generación X puede adquirir una vivienda. En 1992 y 1993, *American Demographics* aseguró que no había ninguna dificultad en ese punto. No solo había "oferta suficiente de propiedades aptas para primera vivienda" (1992: 27), sino que las tasas hipotecarias estaban declinando hasta "los niveles más bajos de los últimos 20 años" (1993: 35) y desde entonces han permanecido así. Pero no es, precisamente, la realidad objetiva lo que está en discusión.

Además de pintar un futuro sombrío para los *baby busters*, la economía deprimida genera puestos de trabajo aburridos que pagan bajos sueldos y no contribuyen a lograr los objetivos profesionales de los individuos en el aquí y ahora. Este es un aspecto importante de *Generación X*, la novela de Douglas Coupland (1993) que aportó el nombre con el que, de ahí en más, se conoció a la cohorte. Los personajes de Coupland tienen empleos "McJobs", un término que llegó para quedarse. Un empleo McJob es un "trabajo mal pagado, sin prestigio, sin dignidad, sin futuro, en el sector de servicios" (1993: 20), tedioso y mal pago, según las expectativas de muchos, y especialmente mortificante para los jóvenes de la Generación X que han invertido tiempo, esfuerzo y dinero en una educación que supuestamente sería más provechosa en todo sentido.

En las caracterizaciones que se hacen de la Generación X, se la suele presentar afrontando no solo condiciones económicas difíciles, sino también condiciones sociales extremadamente problemáticas, entre ellas, una tasa de divorcio en aumento, una alta proporción de madres que trabajan y de niños que pasan mucho tiempo solos en la casa, un gran número de desastres ecológicos y la epidemia de sida, entre otros. De esto, en particular, trata *13th Gen: Abort, Retry, Ignore, Fail*, de Neil Howe y Bill Strauss, publicado en 1993 (ver también *Business Week*, 1992; Holtz, 1995; Howe y Strauss, 1992). Howe y

Strauss se proponen eximir de la culpa de todos esos problemas a la generación anterior, la de los *baby boomers*, a la que se la suele atribuir y a la que pertenecen los autores (su dirección de correo electrónico contiene el nombre de usuario "2boomers"). Para ello, en gran parte de su ensayo se ocupan de culpar a las generaciones precedentes:

> Cuando la decimotercera generación [término que emplean los autores para la Generación X] estuvo lista para incorporarse a la fuerza laboral adulta, los políticos accionaron todas las palancas posibles para inclinar el campo de juego de la economía de modo de perjudicar a los jóvenes en favor de los mayores (Howe y Strauss, 1993: 78).

También culpan especialmente a los padres de los miembros de la Generación X (que son de la generación anterior al *baby boom*), a los que ven como personas autocomplacientes a las que no les interesaban los hijos, cuyo bienestar psicológico sacrificaron para poder satisfacer sus propias necesidades y sus deseos egoístas.

La mayoría de los otros autores no ubican la culpa en la generación parental sino, ante todo, en la adyacente, la de los *baby boomers*, cuyas descripciones son bastante contradictorias. No obstante, no me ocuparé de ello en este artículo; solo diré que la categoría incluye tanto a la generación que protagonizó el movimiento contracultural y antibélico como a la ambiciosa generación Reagan/Bush; en otras palabras, tanto los *hippies* como los *yuppies*. Para alguien que convivió con las dos y que pensaba que los *yuppies* formaban una cohorte históricamente distinta y que sus valores eran la antítesis de los de la generación vinculada con la contracultura y la oposición a la guerra, la combinación es llamativa.[6] Sin embargo, lo que las une, según esas posturas, es la noción de autocomplacencia. Y al menos en algunas de las caracterizaciones, los *hippies* y los activistas políticos de la década de 1960 eran peores que los *yuppies*, pues presumían de una mayor pureza moral. Fue esa autocomplacencia colectiva, a su vez, lo que generó las dificultades económicas, sociales, sexuales y psicológicas –desde el déficit económico hasta la cantidad de divorcios y el sida– heredadas por la Generación X. Howe y Strauss denominan a esta generación "equipo de limpieza" (1993: 12).[7] Las descripciones

6 Algunos *hippies* y activistas políticos que participaban en movimientos antibélicos más tarde se convirtieron en *yuppies*, por supuesto. Pero la convergencia es secundaria.

7 Los distintos autores manifiestan diferentes grados de reconocimiento de los cambios positivos que pueda haber producido la generación de la contracultura antibélica. La mayoría reconoce, en cierta medida, que esa generación produjo algún tipo de progreso social y cultural en términos de avance social para las mujeres, los homosexuales y las minorías; el movimiento ecologista; la legitimación del *rock* y de otras manifestaciones de la cultura popular contemporánea. Pero según la orientación política de los autores (que es bastante variable), esos no son ejemplos de progreso o, si lo son, resultan irrelevantes para el mundo contemporáneo, y los integrantes de la Generación X están cansados de oír

se desplazan de las caracterizaciones de las patologías del mundo a las de las patologías de la conciencia de la generación. Al vivir en un mundo malogrado, los integrantes de la Generación X manifiestan (así se suele asegurar) un conjunto de actitudes problemáticas. Algunas de ellas giran en torno a la indignación y la frustración frente a la propia suerte, y de allí hay un desplazamiento gradual hacia la queja y, según otros, hacia el "lamento" (por ejemplo, *Business Week*, 1992; Martin, 1993; Newman, 1993). Otro conjunto de actitudes lleva a adoptar un distanciamiento irónico de la situación, con la renuncia a las ambiciones y los ideales, la transformación de los individuos en "haraganes" y el refugio en el ciberespacio y el mundo televisivo de las telenovelas, los programas de preguntas y respuestas y MTV. Así es el retrato que se esboza en algunos de los sitios más visibles de la expresión cultural de la Generación X, incluida la novela de Coupland; *The Gen X Reader*, de Rushkoff (1994); y *Slacker*, una película de Richard Linklater (1991). Un último grupo de actitudes se organiza en torno a la idea de que los X están realmente arruinados por el mundo en el que les toca vivir: se sienten fracasados, carentes de valor (un himno de la generación es una canción de Beck cuyo estribillo reza: "Soy un fracasado, nena; entonces, por qué no me matás"; la banda de *Slacker* se llama The Ultimate Losers) y padecen una profunda depresión. El suicidio del músico de *rock* Kurt Cobain (Nirvana) y las reacciones empáticas que generó son la personificación de este conjunto de imágenes (Freedland, 1994; O'Connell, 1994).

Como comenté antes en este capítulo, todas esas imágenes han sido cuestionadas. Incluso entre los periodistas, hubo disenso respecto de si la Generación X tiene tal o cual característica. Por ejemplo, en junio de 1994, *Newsweek* publicó una nota de tapa titulada "Generalization X", en la que el autor sostiene que, si bien el mundo no estaba en su mejor forma, la Generación X no poseía todas las actitudes negativas que se habían proyectado en ella (Giles, 1994; ver también *American Demographics*, 1993). Por el contrario, en la nota se cita una encuesta que muestra que casi no había diferencia de actitud entre los X y los *boomers*:

> De acuerdo con nuestro extenso estudio, *no hay diferencias significativas a nivel nacional o personal por lo que atañe a la actitud que permitan distinguir a jóvenes de mayores.* El 25% de los entrevistados de entre veinte y treinta años afirmaron no estar contentos con su situación; el 26% de los *baby boomers* ofreció la misma respuesta. El 63% de los individuos de entre veinte y treinta años declaró "no estar satisfecho con la realidad de Estados Unidos"; el 71% de *los baby boomers* respondió del mismo modo (Giles, 1994: 65).

esas opiniones (ver Rushkoff [1994] para una opinión favorable y Howe y Strauss [1993] para una postura en la parte más negativa del espectro).

Otros cuestionaron también el encuadre generacional. En un artículo publicado en *The New Yorker* dedicado a Kurt Cobain tras su suicidio, Alex Ross define el "interminable simposio nacional sobre la identidad generacional" como un "proyecto fútil que combina principios sociológicos y astrológicos" (Ross, 1994: 102; ver también Ratan, 1993). La crítica más aguda al encuadre generacional es la de Alexander Star, cuyas observaciones vale la pena citar *in extenso*:

> Este tipo de empaquetamiento generacional continúa aunque las bases reales de la cohesión generacional desaparezcan. El cambio en las funciones familiares y las jerarquías profesionales, el acceso universal de sujetos de todas las edades a los medios de comunicación masiva, la exposición temprana al trabajo y al sexo, los dispositivos tecnológicos y el delito han hecho de la edad un indicador menos, no más, fiable de los gustos, los valores y los comportamientos. La propia idea de cultura generacional es, en gran medida, un subproducto de la buena dosis de prosperidad y ocio que disfrutaron los jóvenes de las décadas de 1950 y 1960, junto con la existencia de grandes causas como la guerra de Vietnam. Hoy se ha ensamblado una cultura general de la juventud desde arriba, precisamente porque abajo no existe (...). A medida que los jóvenes adquieren responsabilidades adultas (y vicios adultos) a una edad más temprana, se diluye su carácter distintivo como grupo. No imprimen una sensibilidad particular en la sociedad sino que reflejan su desorden (1993: 25).

Aun así, esas ideas revelan una negación desmesurada de la existencia de una conciencia en la Generación X. Tanto los datos de la cultura pública como mis propios datos etnográficos sugieren que esa conciencia se encuentra en una o varias partes del espacio social y que solo se trata de ubicarla correctamente en lugar de negar su existencia. También es exagerada la noción de que esa conciencia se impone desde arriba; el pensamiento popular y la cultura pública están íntimamente enlazados y ambos se forjan mutuamente en un proceso continuo. Coincido, sin embargo, en que la idea de una única conciencia generacional es sumamente improbable, en especial, en una época con tanta conciencia de la diferencia social como esta.

Creo que es momento de decir lo que pienso al respecto: la idea de la "Generación X" es un intento por comprender los profundos cambios que se produjeron en la clase media estadounidense a fines del siglo XX. Antes de pasar a la cuestión de la clase, sin embargo, he de referirme brevemente a la Generación X y sus identidades raciales.

2. La pertenencia a la Generación X y la raza blanca

Ya en los primeros textos sobre los *baby busters*, publicados en 1991, aparece la idea de que la crisis económica que fue tan problemática para el futuro

de la Generación X afectó mucho más, en realidad, a las minorías raciales que a los blancos. El artículo de *Business Week* de 1991 citado previamente deja bien en claro que si la clase media blanca se vio obligada a ajustarse el cinturón por la importante disminución en los salarios de los hombres, para muchas minorías los efectos fueron, de acuerdo con el autor, "devastadores" (*Business Week*, 1991: 80 y 85).

Sin embargo, esta cuestión no se ha vuelto a mencionar dentro del marco de la cultura pública de la Generación X. La raza está prácticamente ausente en los debates posteriores sobre las características atribuidas a esta generación, salvo por algunas referencias difusas a la "diversidad". La primera referencia es de 1992, cuando *Business Week* señaló que la generación de los *baby busters* era "étnicamente más diversa y estaba más a gusto con la diversidad que ninguna otra generación anterior" (*Business Week*, 1992: 75). Dos años después, *Newsweek* publicó algo parecido:

> La Generación X, por cierto, no lo es [blanca]. El estereotipo del chico de esta generación, tal como se lo presenta en las películas y en los medios, es blanco, no sufre carencias materiales y vive en un barrio vecino al nuestro.[8] Pero los adultos de veintitantos son, en realidad, más diversos desde el punto de vista racial que cualquier otra generación hasta ahora: [solo] un 70% son blancos (...). Asimismo, la Generación X quizá sea la menos racista. "Somos la primera generación nacida en una sociedad integrada", observa Eric Liu, redactor de discursos sobre política exterior del presidente Clinton... (Giles, 1994: 65-66).

No queda del todo claro adónde apuntan esas observaciones, pues no forman parte de discursos más generales sobre la Generación X. El tono empleado es, en cierto modo, elogioso, como si ser demográficamente más diverso fuese una especie de logro (blanco) o una garantía de mayor tolerancia, algo que puede ser cierto o no; no se proporciona evidencia que lo corrobore. Sea como fuere, a pesar de las referencias a una mayor diversidad, la cultura pública real de la Generación X –la prensa, las novelas, las películas– es blanca casi en su totalidad. Y a pesar de la gran influencia y la fama de los músicos afroamericanos en el campo de la música popular, casi todos los cantantes y las bandas de música que aparecen como la personificación de la Generación X (Nirvana, Beck, Hole y Offspring) son blancos.[9]

Aparentemente, durante mucho tiempo nadie les habló a los afroamericanos y a otras minorías acerca de su relación con esta categoría hasta que, en

8 A pesar del uso de un sustantivo masculino, la Generación X no parece estar demasiado teñida de cuestiones de género.

9 Agradezco a mis asesores musicales Gwen Kelly y Tim Taylor. En ocasiones, el género recibe el nombre de "*rock* de nenes blancos llorones".

1994, en un artículo de *Newsweek* en el que se intenta clasificar las representaciones de la Generación X según fueran "mito" o "realidad" se señala que la categoría tiene una importancia ínfima para las minorías:

> El término "Generación X" no significa mucho para los adultos de color de entre veinte y treinta años (...). Allen Hughes, uno de los directores de *Menace II Society*, un relato de iniciación ambientado en una zona desfavorecida de la ciudad [comenta]: "O sea, los medios no se fijan en nosotros. En nuestra película retratamos el mismo tipo demográfico que *Generación X* [un clásico de esta generación], pero así y todo, nunca se la ha visto como una película sobre la Generación X sino como una historia de gángsters. Sea por racismo o por lo que fuere, pero no se nos incluye en el mundo de la Generación X" (Giles, 1994: 66).

O, como lo expresa el músico de rap Dr. Dre: "Nunca oí que nadie en mi barrio hablara de ella [la Generación X]. (...) El único X que conozco es Malcolm X" (citado en Giles, 1994: 64).

No quiero decir que en las representaciones de la Generación X se "excluya" a los negros, como si la categoría fuese una especie de club del que los afroamericanos y otras minorías desearan ser miembros. En realidad, mi idea es que la racialización de la representación –blancos sin marcas de raza– oculta divisiones de clase más significativas. Según mis datos etnográficos, los jóvenes afroamericanos de entre veinte y treinta años que se encuentran en posiciones de privilegio de la Generación X (me ocuparé de este tema más adelante) son casi indistinguibles de los blancos de la misma edad en la misma situación; son las posiciones las que aparecen eclipsadas por la racialización de las categorías. Así llegamos, finalmente, a la cuestión de clase.

3. Las transformaciones de la clase media

La Generación X puede aparecer asociada a muchas cosas distintas –problemas sociales, desastres ecológicos, sida–, pero, sobre todo, siempre ha estado ligada a la identidad construida a través del trabajo: empleo, dinero y carrera profesional. Desde un primer momento, el tema principal fue el económico: caída de los sueldos de los hombres, menores ingresos familiares, más trabajo por menos dinero, contracción de los mercados laborales, costosas carreras universitarias sin futuro, McJobs. Si bien estas cuestiones económicas afectan a todos en la sociedad, parece evidente que tanto la fuente como el destino del conjunto de imágenes de la Generación X sea la clase media. En otras palabras, aunque los pobres, en su mayor parte pertenecientes a las minorías, sufrieron más que la clase media, el carácter blanco de las imágenes de la Generación X presentadas aquí indica que ellos no están en el foco de la cultura

pública. El hecho de que la propiedad de la vivienda sea un tema central parece confirmarlo.

Así y todo, dado que "la clase media" no es un objeto empírico con el que uno pueda toparse en el mundo real, es necesario recurrir a la teoría. Por "teoría" me refiero a una serie de tipos de marcos de pensamiento –relatos, mapas, categorías, perspectivas, posiciones– que funcionan como condiciones que permiten percibir y hablar de fenómenos sociales y culturales. La mayor parte de la teoría de finales del siglo XX es bastante ecléctica; se nutre de una diversidad de relatos teóricos modelo, pero rara vez adhiere por completo a alguno de ellos. Aun así, esos relatos modelo, que dicen describir, explicar y representar la forma en que se construye el mundo social y cultural, y el motivo de que las cosas sean como son y no de otro modo, son la condición (a veces oculta) del continuo bricolaje de la teorización contemporánea. Para las cuestiones centrales de este ensayo, me baso en las teorías sobre el "capitalismo tardío" y sus implicaciones, sobre la reproducción de clase, principalmente desde perspectivas feministas y, en general, sobre el modo en que funcionan las representaciones de la cultura pública en y a través de las prácticas y las preocupaciones sociales. Comenzaré por las transformaciones de clase en el capitalismo tardío.

Las teorías más recientes sobre la condición posmoderna, y sobre el giro hacia lo global o lo transnacional, en cierta forma han eclipsado otra área importante de la actividad teórica, a saber, la reteorización del capitalismo tardío en términos de estructura social o, dicho de otro modo, la reteorización del concepto de "clase". Gran parte de esta tarea proviene de la construcción de un nuevo relato de la transformación capitalista, que se basa en la teoría marxista pero, además, toma en cuenta los cambios históricos, institucionales y culturales que tuvieron lugar en los 150 años posteriores a Marx.[10] El nuevo relato construye, a su vez, un nuevo mapa de lo que Bourdieu (2002) denomina "espacio social", un campo de posiciones y trayectorias, de posibilidades de movimiento, definido por el capital económico y cultural. La siguiente es una versión abreviada de la cuestión.

Como resultado de las distintas fuerzas liberadas por el capitalismo, así como de ciertos aspectos históricos específicos del capitalismo norteamericano (por ejemplo, la gran proporción de trabajadores inmigrantes analfabetos), el concepto de "gestión" y el surgimiento de una clase ejecutiva se convirtieron en aspectos centrales del proceso capitalista iniciado en la primera parte del siglo XX. A medida que esa clase se expandió y adquirió mayor poder con el correr del siglo, las teorías del proceso capitalista se vieron obligadas a tomar

10 El debate se inicia con Mandel (1978). Ver también Harvey (1998), Lash y Urry (1987) y Rouse (1995).

en cuenta, cada vez más, la dinámica de esa clase: la clase media. Gran parte de la teoría de clases más reciente tiene por finalidad entender qué le ocurrió a la clase media a lo largo del último siglo y cómo los cambios en esa clase afectaron, a su vez, la estructura del capitalismo en su totalidad. El fenómeno conocido como "capitalismo tardío", que implica cambios en las relaciones entre el capital y el trabajo y en las características sociales de la clase capitalista y la clase trabajadora, se concibe, en muchos sentidos, como un producto de la expansión y la transformación de la clase media.[11]

Uno de los aspectos más importantes de esa expansión y transformación se generó, en cierto momento, por la prosperidad de un amplio sector de la clase trabajadora. Tras la Segunda Guerra Mundial, la ley GI Bill de ayuda financiera a los soldados estadounidenses permitió a miles de veteranos de guerra completar estudios superiores a un costo ínfimo y obtener hipotecas con tasas de interés casi nulas. El nivel general de prosperidad durante la posguerra fue extraordinario.[12]

Ese conjunto de factores tuvo distintas consecuencias, cuya descripción aparece en una variedad de fuentes. Para los propósitos de este ensayo, lo importante es notar que el programa de adquisición de viviendas, junto con los cambios en la estructura ocupacional de la economía (la reducción gradual de la cantidad de obreros y el incremento continuo del número de profesionales), creó o expandió notablemente una zona de la estructura de clases que se conoce popularmente como clase media baja. Se podría afirmar que esta clase es, en realidad, clase trabajadora vestida de clase media (en lo que respecta a vivienda y otros aspectos de la cultura material); también se la podría definir como clase media con ingresos de clase trabajadora.[13] Cualquiera sea su definición, el lugar que ocupa es, fundamentalmente, inseguro e intersticial, y muy vulnerable frente a los cambios económicos.

En la próspera época de la posguerra, en particular en la década de 1960, las personas que ocupaban esa zona se sentían bien afianzadas en la clase media. Ganaban dinero; podían adquirir casas y bienes de consumo, y

11 El otro motor que impulsó el surgimiento del "capitalismo tardío" es la globalización, que otorga a la economía su carácter cada vez más descentrado y transnacional. No exploraré aquí este aspecto de la cuestión.

12 Varios autores (por ejemplo, Sacks, 1994) han señalado que la "clase media" de hoy no sabe, o no está dispuesta a reconocer, hasta qué punto sus orígenes se deben a lo que hoy percibimos como "dádivas del gobierno". Las becas y las facilidades para las minorías y otras formas de acción afirmativa establecidas en las décadas de 1970 y 1980 son, claramente, análogas a esos programas anteriores y tienen efectos positivos similares. En la actualidad (lamentablemente, en mi opinión) ya no existen debido a que han sido desmanteladas.

13 En los estudios sobre la clase trabajadora se suele hacer una diferencia –correcta, en mi opinión– entre la clase trabajadora que es propietaria de una vivienda y la que no es propietaria (por ejemplo, Chinoy, 1955; Halle, 1984). Sobre esta distinción dentro de la clase trabajadora, ver el capítulo 1 de este libro.

además, ahorrar para el futuro. Empezaron a mandar a sus hijos a la universidad y apostaron fuerte "al sueño americano". Se veían reflejadas en el nuevo género de masas, el de las comedias de televisión, a las que percibían como la esencia del ser norteamericano (Lipsitz, 1990). Podría decirse que la cultura de "los cincuenta", con su política conservadora y sus relaciones represivas en lo referente al género y al sexo, era su cultura, hegemonizada en parte por el auge de la televisión.

La imagen popular de "la clase media" como un todo vasto y prácticamente indiviso que constituía el núcleo de la sociedad norteamericana se formó en esa época y parecía que iba a sostenerse eternamente. Sin embargo, en la década de 1970, y con mayor ímpetu debido a las políticas de Reagan y Bush padre en la década de 1980, la clase media comenzó a resquebrajarse en el centro. La economía sufrió una serie de reveses y el nivel de prosperidad general comenzó a decaer. Pero las políticas de Reagan y Bush favorecieron y protegieron la cima de la estructura. Los extremos superior e inferior de la clase media comenzaron a apartarse el uno del otro. Desde esa época, a la clase media alta le ha ido cada vez mejor, mientras que a la clase media baja la acosaron cada vez más los apuros económicos. Nada describe mejor este período que el antiguo adagio "los ricos se volvieron cada vez más ricos y los pobres, cada vez más pobres" (Duncan *et al.*, 1992: 38).

Es a ese abismo que se profundiza en el seno de la clase media adonde apunta, en mi opinión, el conjunto de imágenes de la Generación X. El aspecto que más se repite en las representaciones tiene que ver con destacar y construir las características del abismo social y económico. Como, en muchos aspectos, el abismo es real, no hay que hacer magia para lograr que las representaciones resulten convincentes. No obstante, lo que queda excluido de la idea de "generación" es que las personas se relacionan de modos muy distintos con ese abismo de la clase media. Según la parte del abismo en que se está parado, varían considerablemente las configuraciones de la ira, el temor, la angustia y el resentimiento. Aun así, toda la Generación X estará de acuerdo con que el abismo existe. En una primera parte del debate, entonces, será necesario examinar las estructuras de las emociones que se generan frente al abismo. Comenzaré por el panorama que se observa desde abajo.

3.1. La generación X como hija de la clase media baja

Declining Fortunes, de Katherine Newman (1993), es uno de los primeros trabajos en los que aparece la idea de que la generación posterior al *baby boom* recibió un trato injusto.[14] Newman no emplea el término "Generación

14 Si bien queda claro por el contexto que Newman se refiere al grupo de los *baby busters*, como se los denominó, o de la Generación X, la autora los ubica como los últimos *baby boomers*, a los que

X", pero su descripción de "Pleasanton, Nueva Jersey" encaja casi perfectamente en una de las dimensiones de los trabajos que se han escrito sobre la Generación X. En la primera parte del libro (y luego en todo el texto), la autora transcribe respuestas de sujetos que son la personificación de la ira y la frustración generadas por el "declive", que es la marca distintiva de la Generación X. Por ejemplo:

> En la vida de Cathy, las limitaciones financieras crean lo que ella describe como "algo que se consume a fuego lento", un subtexto de condicionamientos, la sensación de no ser libre. Después de todo, de eso se trata el movimiento intergeneracional: la libertad para consumir se ve recortada, la capacidad de planificar a largo plazo se restringe y el gusto amargo que deja la inversión total de las reglas hace que las personas sientan, según lo expresa Cathy, que "todo fue una gran mentira" (Newman, 1993: 20).

En la misma línea, Newman cita a "Lauren": "Vivo peor que cuando era chica. Es deprimente (...). Aunque trabajes mucho y hagas todo como se debe, aunque respetes todas las reglas y cumplas con todo lo que se supone que hay que hacer, todo sigue siendo horrible. Me mintieron" (Newman, 1993: 3). El "Pleasanton" de Newman aparece como la personificación de la totalidad de la clase media, pero varios indicadores dispersos (laborales y étnicos, entre otros) revelan que la mayor parte de la ciudad, o quizá la mayoría de los informantes, pertenecía a la clase media baja. Otro indicador en ese sentido es que en la ciudad los católicos formaban un amplio sector de la población y que los "judíos eran una clara minoría" (Newman, 1993: 10); en la configuración étnica y religiosa de Nueva Jersey, sin embargo, es sabido que los judíos están fuertemente representados en la clase media alta, mientras que los católicos son el *locus classicus* de la clase media baja.

Con respecto a la ocupación, la ciudad está representada como de "clase media" con un abanico que se extiende desde los "profesionales [hasta los] obreros calificados" (Newman, 1993: x). Sin embargo, la mayoría de los individuos citados por Newman que manifiestan sentir especialmente las repercusiones del "languidecer del sueño americano" (frase que Newman incluye en el título de su libro) parecen pertenecer al estrato superior de la clase trabajadora o a la clase media baja. El padre de Lauren era un "hombre callado proveniente de una familia humilde de clase trabajadora" (Newman, 1993: 2); Simon Rittenberg era vendedor de dispositivos de seguridad (Newman, 1993: 12); "el padre de Martin era un obrero hecho y derecho" (Newman, 1993: 14).

---

considera una generación escindida. Así genera cierta confusión en el lector (ver, por ejemplo, Callinan, 1993), pues su clasificación no coincide con las categorías vigentes en la actualidad. De todos modos, esto no afecta la idea que prevalece en este ensayo.

Más aún, los mismos informantes eran conscientes de que la fachada de "clase media" de la ciudad presentaba una fisura incipiente: "[Mi hijo] siempre iba a jugar a lo de Michael. Tenía esa clase de amigos. Pero cuando ingresó a la universidad (...) sus amigos eran más [como nosotros]. Algunos estudiaban, pero uno se dedicaba a la jardinería, otro era tapicero. Algunos tenían el mismo oficio que sus padres" (Newman, 1993: 78). Otra informante proporcionó una variante de la contradicción que suele estar agazapada en el seno de la clase media baja, a la que me he referido como clase trabajadora vestida de clase media. La mujer describió a su familia como "una familia típica de Sears Roebuck que vive en una comunidad típica de Bloomingdale's" (Newman, 1993: 77).

Merece la pena señalar que la comunidad de Newman no solo es de "clase media baja", sino que también es blanca. He mencionado previamente el grado en que la "Generación X" no parece representar a un referente negro (Coker, 1994; James, 1994; y entrevistados citados en Giles, 1994). La impronta blanca de "Pleasanton" sirve para explicar, en particular, la traición a la que aluden los informantes de Newman. Los afroamericanos están, por cierto, tan enojados como los blancos con la situación, o incluso más, pero nunca sintieron que se les había prometido otra cosa, que les "habían mentido".

Es lógico que las personas que piensan que su situación económica empeora a pesar de que hacen todo lo que está a su alcance para evitarlo sientan frustración y enojo.[15] En cambio, los ruidos de la Generación X que llegan desde del otro lado del abismo son más desconcertantes. De ellos me ocuparé a continuación.

3.2. La generación X como hija de la clase media alta

Una parte de mi proyecto mencionado anteriormente consistió en entrevistar a jóvenes de la Generación X a comienzos de la década de 1990, es decir, durante el período en el que la representación de esa generación estaba formándose y adquiriendo visibilidad en los medios. De hecho, conocí la novela *Generación X* (Coupland, 1993) gracias a uno de los sujetos que entrevisté, quien me la recomendó porque en ella se reflejaban importantes aspectos de su propia experiencia.

Entrevisté a alrededor de cincuenta personas de entre veinte y treinta años, todos hijos de mis compañeros de colegio secundario. Los entrevistados vivían en distintas regiones del país, pero la mayoría de las entrevistas se realizaron en la ciudad de Nueva York, en barrios de Nueva Jersey, Ann Arbor y Los Ángeles. La mayoría de los padres y de los hijos eran judíos, aunque el

15 Rieder (1985) ofrece un excelente retrato de la ira de la clase media baja de esta época desde otra perspectiva.

dato es irrelevante para este análisis.[16] Para los fines de mi estudio, lo importante son los factores de clase: los padres, la promoción 1958 de la Weequahic High School, de Newark, Nueva Jersey, habían formado parte de la clase media baja y de la clase media media en la década de 1950; a muchos les había ido muy bien económicamente y para el momento de la entrevista habían progresado hasta integrarse en la clase media alta. Por ende, muchos de sus hijos, los jóvenes de la Generación X que entrevisté para mi estudio, habían crecido con una buena porción de capital económico y cultural. No todos eran judíos ni habían pasado su infancia en condiciones de privilegio, y el conjunto de jóvenes entrevistados presentaba, como mínimo, cierto grado de diversidad en términos de etnia, raza y clase. Mi interés, sin embargo, eran los hijos de la clase que es, en la actualidad, clase media alta.

Había algo en esos jóvenes que me llamó la atención, que incluso me pareció sorprendente: a pesar de todo su capital (dinero, buenos colegios, confianza en sí mismos), su situación económica les molestaba tanto como a los informantes de Newman. En lugar de enfadarse con el sistema, sin embargo, expresaban su incomodidad como un gran temor y una considerable inseguridad respecto de poder alcanzar el nivel de éxito de sus padres o mantener lo que tenían. Si bien en estas entrevistas aparecen muchos aspectos vinculados con la Generación X, selecciono aquí unos pocos comentarios que expresan este alto grado de angustia e inseguridad económica. David, por ejemplo, el hijo de un comerciante acaudalado, tenía 24 años en el momento de la entrevista (1993), vivía en Nueva York y quería lanzar su carrera de artista.[17] Había estudiado en una universidad prestigiosa y todavía lo mantenían los padres. Sabía que era un privilegiado. Estaba protegido por todas las redes de seguridad posibles: la educación, el dinero de los padres y un conjunto de alternativas (un título de abogado, un doctorado) por si fracasaba como artista. Aun así, a David le preocupaba su futuro:

> Bueno, yo estoy dispuesto a trabajar mucho; siempre fui muy perseverante. (...) Un conocido mío, Edward, que tiene 29 años, creo, se recibió unos años antes que yo y está [tratando de triunfar como artista]. Organiza pequeñas exposiciones; a veces, va mucho público y otras veces, no. (...) Lo veo y me digo: "Yo no quiero llegar a los 29, 30 o 31 y no tener dinero, estar en el mismo punto en el que me encontraba a los 24...". Pienso en eso y me asusta. Y creo que no es todo culpa de mis padres; es mi responsabilidad también.

David creía que sus temores eran típicos del posicionamiento de la Generación X. Fue él quien me recomendó la novela de Coupland.

16 En el capítulo 3 trato la relevancia y la irrelevancia del factor judío para el proyecto.

17 Un número considerable de participantes del proyecto que tenían entre veinte y treinta años luchaban por "tener éxito" en el arte de una u otra manera.

Otro caso es el de Karen, de 27 años, hija de un médico muy exitoso. Ella también había estudiado en una universidad de elite, pero en el momento de la entrevista (1994) no sabía qué hacer con su vida. Había vuelto a vivir con los padres al terminar sus estudios y probó distintos trabajos en Nueva York y Nueva Jersey. Pero en un momento dado, pensó que necesitaba hacer algo totalmente distinto y se fue a vivir a California. Sus padres, que la apoyaban, se hacían cargo de casi todos los gastos de la hija mientras ella decidía a qué se iba a dedicar. Karen manifestó tener el mismo tipo de angustias que David en lo concerniente al bienestar, el trabajo y el éxito. En especial, se sentía culpable por la ayuda económica que continuamente recibía de sus padres, pero al mismo tiempo no veía ninguna salida para su futuro profesional. Empezó hablando de un amigo con el que compartía la vivienda y al que también mantenían los padres:

> [Sobre] mi compañero en Nueva York, me pregunto: ¿cómo es que no trabajó durante un año? ¿Cuánto dinero le mandaron los padres todo ese tiempo? Vivir ahí es caro; el alquiler costaba entre 9000 y 12.000 al año, en efectivo. Nos sentimos muy culpables (...) [por eso, ella quiere pagar parte del alquiler] y mi padre me dice: "¿Estás segura? ¿Podés hacerte cargo del alquiler?". Yo le digo que sí porque tengo tres trabajos. Podría aceptar su dinero y salir a divertirme, pasear y escribir, pero siempre pienso que tengo la obligación de hacer el esfuerzo y ganarme el sustento...

Sin embargo, Karen tampoco parecía muy convencida de que le iría bien. Aunque era una escritora muy talentosa, no se dedicaba a escribir profesionalmente. En el resumen de la entrevista, escribí: "La mayor parte de su historia era básicamente una triste sucesión de trabajos aburridos que no llevaban a ninguna parte. Karen [contó que ella] y sus amigos hablan continuamente de la Generación X; piensan que los retrata a la perfección".

Un último ejemplo es el de Charles, de 26 años, hijo de un comerciante de dinero. Charles también estudió en una buena universidad y obtuvo una maestría antes de incorporarse a la empresa de su padre, un negocio consolidado y sumamente rentable. En el momento de la entrevista (1994), hacía un año que había empezado a trabajar con el padre y le iba muy bien, tanto en lo concerniente a la mejora la gestión interna como en la captación de nuevos clientes. Además, no solo sus padres eran ricos, sino que también los padres de su novia tenían dinero. No obstante, Charles manifestó estar "aterrorizado, realmente aterrorizado" por la posibilidad de perderlo todo. A continuación, transcribo una de sus extensas referencias al tema:

> Mi padre acaba de darme su antiguo Jaguar, que debe costar unos 50.000 dólares, y es el auto que estoy usando ahora. (...) Le dije: "Papá, este es demasiado coche para mí. Si querés, te lo devuelvo; no tengo ningún problema en devolvértelo". (...)

> No me importa el coche; uno tiene que producir algo. ¿Tengo conciencia del estatus? Sí. ¿Me gusta manejar ese auto? Sí. ¿Me hace sentir bien, me gusta tener objetos buenos y usar un Rolex? Claro, me encanta. Lo tengo desde los 15 años. Mi vida es genial, pero ¿me la gané? ¿La merezco? Soy consciente del hecho de que no merezco nada de todo esto. Estoy muy agradecido. Sé que [mi padre] podría tener un accidente y morirse, y entonces yo me quedaría solo y nadie vendría a ocupar su lugar. Se acabaría todo.

Debo confesar que, durante mucho tiempo, no me di cuenta de que esos textos eran ejemplos de la angustia típica de la Generación X. Al presentar versiones anteriores de este ensayo como parte de conferencias en diversas universidades, yo solía decir que esos chicos privilegiados que gozaban de seguridad material no eran los "verdaderos" integrantes de la Generación X, sino que habían adoptado representaciones que venían de otros sectores y que no los definían, que lo que se oía en esos textos no eran sino los ecos de la angustia típica de la ética protestante reciclada que ellos no tardarían en sublimar en mucho trabajo y más logros materiales, que si acaso se trataba de miembros de la Generación X era solo porque las quejas provenientes de personas con tanto capital debían leerse como un "lamento".

No obstante, cada vez que daba una conferencia en la que afirmaba que los verdaderos representados en la Generación X eran los chicos de clase media baja, y que los de clase media alta habían sido, en realidad, atemorizados por los medios de comunicación, los numerosos miembros de la Generación X (es decir, graduados universitarios) que se encontraban entre los asistentes aullaban de dolor. Con el tiempo, recordé una de las reglas de oro de la etnografía: el informante siempre tiene razón. Incluso cuando "objetivamente" esos jóvenes no tenían nada de que preocuparse, había algo real en el orden de la experiencia para ellos en las predicciones fatídicas de la literatura sobre la Generación X, y eso debía estar contemplado en mi análisis.[18]

4. Otras teorías de clase: reproducción y representaciones

Introduciré ahora en este marco de interpretación otro cuerpo teórico activo: la reproducción de clase a través de las relaciones familiares y de género, algo que ha adquirido una mayor centralidad en la teoría de las clases sociales que la que solía tener y que puede considerarse un efecto de los 25 años de pensamiento social y cultural feminista. Entre otras cosas, se ha renovado

18 Agradezco la participación y la amabilidad del público de Princeton; la Universidad de California en Berkeley (Sociología) y la Universidad de California en Santa Cruz. Agradezco asimismo a los asistentes al seminario sobre teoría de la práctica que dicté en la Universidad de California en Berkeley en la primavera de 1996.

el interés por la "cultura de la juventud" (Brake, 1985; Gaines, 1990; Hall y Jefferson, 2014; Ortner, 1992; Willis, 1988). También se reconoce la profunda centralidad de la política familiar –que incluye las políticas de género y generacional; esta última, más pertinente para los fines del presente artículo– para comprender la reproducción de clase. Si bien la dinámica y la política familiar están presentes en varios de los últimos trabajos teóricos acerca de las clases sociales, como *La distinción: criterios y bases sociales del gusto* (Bourdieu, 2002), estas fueron analizadas mucho más exhaustivamente en trabajos de inspiración feminista, como *Fear of Falling*, de Barbara Ehrenreich (1989), *Brave New Families*, de Judith Stacey (1990), y *Dreaming Identities*, de Elizabeth Traube (1992a).

En esta oportunidad, comenzaré por la clase media alta. Sus características han sido muy bien descriptas, porque, en cierta forma, el crecimiento de esta clase –que Barbara y John Ehrenreich denominan "clase profesional ejecutiva"– ha sido considerado el impulsor de muchas de las transformaciones del capitalismo tardío (Bourdieu, 2002; Ehrenreich, 1989; Ehrenreich y Ehrenreich, 1979; Mandel, 1979; Pfeil, 1990; Walker, 1979). Si bien toda la clase media está construida, en cierta forma, sobre la base de funciones "ejecutivas" (y, por lo tanto, es "profesional"), un sector importante de la clase media alta ocupa específicamente cargos que exigen niveles altos de educación especializada; son los profesionales de la sociedad –médicos, abogados, jueces, arquitectos– así como los gerentes de los negocios y las finanzas.

Como observan Ehrenreich y otros autores, la clase media en general y la clase media alta en particular no pueden transferir el estatus a sus hijos. Eso es lo distintivo de la posicionalidad de la clase media; la clase baja transfiere fácilmente su (bajo) estatus y la clase alta posee elaborados medios institucionales para preservar el dinero y el estatus del grupo (ver, por ejemplo, Marcus y Hall, 1992). Los padres de clase media solo traspasan a sus hijos los medios –económicos, educativos y psicológicos– con los que (intentar) reproducir su estatus. Pero, en definitiva, son los hijos quienes deben hacer el esfuerzo para conseguirlo.

El éxito del proceso nunca está asegurado. Siempre hay chicos que corren peligro de descarrilar, como suele decirse. No todos son buenos alumnos ni todos internalizan la ética del trabajo y el afán de "tener éxito". Si bien la clase media alta desciende a un estrato inferior en una proporción algo menor a la anterior a 1980, la cifra aún ronda el 25% (Duncan *et al.*, 1992), porcentaje que está dentro del rango documentado para gran parte del siglo XX (ver Erikson y Goldthorpe, 1985; Lipset y Bendix, 1963). En el extremo inferior de la clase media, el descenso a un estrato aún más bajo es menos probable en términos generales (alrededor de un 10%), aunque ligeramente más probable que antes de 1980 (Duncan *et al.*, 1992). Sea cual fuere el caso, está claro que

todos los padres de clase media tienen motivos para preocuparse por el derrotero de sus hijos. Pero esas angustias no se afrontan del mismo modo en la clase media alta que en la clase media baja.

Dentro de la clase media alta, según mis datos etnográficos, los padres brindan apoyo casi ilimitado y permanente a sus hijos, que cuentan con la ayuda paterna hasta bien entrada la edad adulta. Es importante recordar que el período de posguerra, en el que los padres de hijos de veintitantos se convirtieron en adultos, fue una época de gran prosperidad, aparentemente para todos. Según Howe y Strauss, los padres de la Generación X integran "la generación más rica de la historia de Estados Unidos, y quizá del mundo" (Howe y Strauss, 1993: 39). Evidentemente, entre ellos está la promoción 1958 de la Weequahic High School, mi población etnográfica original, y los padres de los jóvenes X de la clase media alta que estudio en este ensayo. A esos padres les fue muy bien, por cierto.

Los padres también me hablaron del apoyo ilimitado que brindaban a los hijos.[19] Esa ayuda adoptaba formas diversas, pero los beneficios materiales ocupaban, sin lugar a dudas, un lugar preponderante: un estilo de vida confortable desde el punto de vista material en la infancia, educación superior, posgrado, valiosos regalos de casamiento, el adelanto del pago de una casa y quizás un fondo fiduciario para costear la educación de los nietos.[20]

Por lo general, los padres identificaban estas cuestiones con el amor que sentían por sus hijos y con su deseo de que fueran felices, y no dudo de la coherencia entre lo que decían, sus sentimientos y sus acciones.[21] No obstante, en otro plano había una especie de lógica adaptativa detrás de todo eso: muchos padres me dijeron que malcriaban a sus hijos a conciencia porque querían que se apegaran a la buena vida y desarrollaran la contracción al trabajo necesaria para conseguirla. También supe, por relatos tanto de los padres como de los hijos adultos, de la existencia de un asombroso despliegue de algo que identifiqué como "mecanismos de rescate" (Ortner, 1992) destinados a los hijos que aparentemente tenían problemas: apoyo psicológico, terapia, programas de rehabilitación, tutorías, cursos de motivación, abortos para las hijas embarazadas, asistencia jurídica costosa para hijos con problemas legales, etcétera.

19 Yo también disfruté de este tipo de beneficios y aprovecho para agradecer a mis padres por todo lo que han hecho por mí.

20 Se podría pensar que, dado el factor judío presente en mis datos etnográficos y la creencia popular al respecto, que el grado máximo de apoyo (económico) a los hijos adultos corresponde a un modelo particularmente "judío" y no es característico de la clase media alta en su conjunto. Si bien pienso que en Estados Unidos existen algunas diferencias subculturales entre etnias, incluida la judía, me opongo a la idea de que la práctica sea exclusiva de los judíos. Respecto de esta cuestión, ver el capítulo 3 de este libro.

21 Si se desea leer más sobre el amor y la familia en Estados Unidos, ver Schneider (1980).

La suma de todos esos factores da como resultado que, al tratar de hacer lo mejor para sus hijos, motivados por el amor y el cariño que sentían por ellos, los padres de clase media alta también manifestaban su rechazo a la idea de que sus hijos perdieran su estatus de clase si ellos podían hacer algo para evitarlo. Casi todos los jóvenes de mi proyecto, como la Generación X en la cultura pública, habían completado estudios terciarios o universitarios, e incluso algunos tenían posgrados (normalmente, en derecho). Pero los que tenían dificultades para conseguir los empleos que querían o esperaban, o tenían problemas para iniciarse en alguna carrera que les interesaba o para alcanzar un puesto a la altura de su nivel educativo y de la imagen que tenían de sí mismos recibían ayuda de sus padres. Unos pocos seguían viviendo en la casa paterna; formaban parte de una gran ola de "hijos búmeran", que se sitúan en otra zona del retrato de la Generación X. Pero la mayoría de los jóvenes de mi estudio vivían (al menos físicamente) solos, aunque los padres se hacían cargo de gran parte del alquiler y otros gastos mientras los hijos se dedicaban a tratar de encontrar el trabajo ideal (no solamente un trabajo aceptable) o se presentaban a todas las pruebas y las audiciones que les permitieran iniciarse en una carrera artística o del mundo del espectáculo, o simplemente hacían tiempo hasta decidir qué querían hacer de su vida. El colchón financiero aportado por los padres, y la voluntad de los hijos de aceptarlo, implicaba que esos jóvenes se daban el lujo de disfrutar de un período muy extenso de incertidumbre y apertura a las distintas posibilidades para su futuro y así no se veían obligados a atarse a empleos McJobs. Sin duda, esto es capital cultural, respaldado por el otro tipo de capital, el más convencional.

Sin embargo, esa situación, que durante mucho tiempo percibí únicamente como un enorme privilegio que supuestamente protegía y defendía a los jóvenes de la angustia, era precisamente la clave de esa angustia. Cuando se fracturó la clase media, esos hijos sintieron que se asomaban a un abismo y que su única protección era la red de seguridad que les proporcionaban sus padres.[22] Por una parte, estaban agradecidos, algo que se aprecia en sus dichos; por otra parte, sentían que estaban al borde de un abismo, de ahí el terror. Según un informante de la Generación X, "Me encanta trabajar en [cierta editorial de renombre], pero no hay un solo día en que no piense que me pueden arrancar la felicidad de un tirón. ¡Y eso que tengo respaldo financiero!".

Pasaré ahora a la clase media baja. Como hemos visto, la clase media alta pone en práctica un modelo de generoso respaldo que se prolonga hasta la

22 La noción de la red de seguridad es central en la novela *Generación X*. Coupland (1993) recurre a ella para resaltar diversas cuestiones: que ser un integrante de la Generación X puede ser una pose cuando uno realmente cuenta con recursos y la ayuda de los padres, pero también que todos los hijos de clase media alta conviven con la idea de las redes de seguridad, que quizá ya no estén disponibles (Carden, s. f.; Coupland, 1993: 160 y ss).

edad adulta de los hijos. La intención es, en cierto sentido, reforzar el potencial de los jóvenes para alcanzar el éxito, hacer todo lo posible para apoyarlos en el comienzo de sus carreras y darles un empujón inicial. En la clase media baja, es notoria, precisamente, la ausencia de este modelo de reproducción de clase. Aquí recurriré nuevamente al valioso estudio etnográfico de una comunidad de clase media baja realizado por Katherine Newman. La autora hace hincapié en el hecho de que sus informantes se criaron en casas bonitas con todo tipo de comodidades. Ellos esperaban que les fuera igual o mejor que a sus padres. Y ahora se dan cuenta de (o temen) que eso no sucederá, y por eso están enojados con el sistema.

Newman se pregunta por qué los padres no ayudan a sus hijos. Según ella, el motivo es que no pueden, fundamentalmente, porque no les sobra el dinero y necesitan reservar todos los recursos posibles para cuando se jubilen. Asimismo, observa que la ayuda masiva a la generación siguiente no forma parte de la cultura de esta clase y que sus integrantes se aferran a un tipo de individualismo económico más clásico:

> Incluso en Pleasanton, hay quienes podrían preguntarse por qué los padres del período de posguerra no ayudan a sus hijos. Habiéndose beneficiado tanto de los años de bonanza, ¿acaso no tienen los recursos necesarios? *Aunque los padres de Pleasanton fueran más proclives a las misiones de rescate* y desoyeran el mandato cultural de que cada generación debe bastarse a sí misma, no dispondrían de los medios para respaldar a sus hijos adultos (Newman, 1993: 21, la itálica es mía).

Con esto no quiero decir que los padres de clase media baja no apoyen adecuadamente a sus hijos. Tampoco, que todos tienen la misma actitud; existe, ciertamente, un factor importante de variación racial y étnica del que no me ocuparé aquí porque excede el marco de este ensayo. Propongo, en cambio, que se siguen otros modelos. Como he comentado, se hace mucho hincapié en la idea de que los hijos deben bastarse a sí mismos y que cuanto antes, mejor. En ese sentido (y por supuesto, en un contexto de recursos económicos menos abundantes), es más probable que la ayuda ofrecida consista en compartir los bienes y los servicios, y no que se materialice en transferencias de grandes sumas de dinero.[23] También se otorga mayor importancia al apoyo a los hijos cuando fracasan que a la iniciativa de dotarlos previamente de un abultado capital y de recursos culturales.

Esos modelos podrían haber servido para alcanzar el "éxito" de dos maneras, como mínimo, en épocas de prosperidad y de relativa estabilidad social, pero en la situación social y económica imperante en la década de 1990 fueron problemáticos. En primer lugar, en épocas de mayor bonanza el sector

23 Agradezco a Judith Stacey por haber hecho hincapié en este punto en sus comentarios.

público asume una porción mayor de los costos con una mejor situación económica general y con beneficios específicos para la clase media; por ejemplo, los préstamos otorgados a los estudiantes universitarios.

Pero la segunda forma en que las prácticas económicas de las familias de clase media baja resultaron problemáticas se relaciona con los patrones específicos de respaldo a los hijos que acabo de describir. El modelo propio de la clase media baja depende, en gran medida, de la estabilidad de las relaciones familiares, la disponibilidad de familiares para cuidar a los niños pequeños, la vivienda y los contactos laborales. Sin embargo, la época del distanciamiento económico entre las clases media alta y media baja coincidió con un notable crecimiento del número de familias con doble ingreso, un enorme incremento en la tasa de divorcios y un panorama más sombrío para las madres divorciadas, entre otras cuestiones del mismo tenor. En otras palabras, lo que se debilitó en este período fue no solo una estructura amplia de oportunidades y recursos económicos, sino también la forma específica de la red de seguridad de la que dependía la clase media baja. Sin duda, aquí se halla la causa de la frustración y la ira.

En los peores casos, se observan patologías sociales que normalmente no se asocian con el fenómeno de la Generación X pero que pueden contemplarse de un modo fructífero desde esa perspectiva. Joan Didion, por ejemplo, escribió un artículo fascinante sobre los "Spur Posse", una pandilla de jóvenes del distrito blanco, de "clase media" (baja) de Lakewood, en California, que cometían violaciones sistemáticas y se dedicaban a generar el terror de distintas maneras en su propia comunidad (Didion, 1993). La autora encuadra el fenómeno dentro del desempleo masivo causado por el colapso de la industria aeronáutica, que generó asimismo una alta tasa de desempleo entre profesionales y administrativos. Donna Gaines (1990) proporciona otro ejemplo en el que estudia en profundidad la desesperanza de los jóvenes de clase media baja de Bergenfield, Nueva Jersey, para tratar comprender qué llevó a cuatro adolescentes a cometer un suicidio colectivo en esa localidad en 1987.

La ira y la depresión de la clase media baja, y el terror y el lamento de la clase media alta, son dos formas de observar el mismo abismo, un abismo retratado en la cultura pública y analizado en estudios teóricos acerca de la transformación y la reproducción de clase. Desde abajo, el abismo parece imposible de sortear; desde arriba, cruzarlo parece demasiado fácil.

Aquí es necesario introducir una variación en la estrategia de análisis. Hasta ahora, he estudiado la problemática con tres componentes prácticamente independientes: las representaciones de la cultura pública, las descripciones etnográficas de la vida y el discurso de los informantes y un marco teórico (o secciones de ese marco) que permiten ver cómo funcionan y cómo

han cambiado las clases. Esta estrategia revela muchas cosas útiles; por ejemplo, que la cultura pública oculta las diferencias sociales aunque deje al descubierto (un retrato de) la realidad social, que el carácter amorfo del proceso representacional (los jóvenes de la Generación X están enojados, deprimidos, son llorones y haraganes, o todo a la vez) oculta la manera en que se aplican las distintas partes de la combinación de imágenes a espacios sociales diferentes e incluso antagónicos, y que un marco de teorización permite comenzar a ubicar las piezas en su lugar.

Sin embargo, esta estrategia eclipsa otras cuestiones. En particular, hasta ahora no me he cuestionado de manera sistemática la producción de esas representaciones. Además, más allá de una referencia al pasar a la "interpelación" (Althusser, 1970) o la constitución de la Generación X mayormente como un objetivo de *marketing*, no me he preguntado qué clases de trabajo productivo podrían, a su vez, estar haciendo esas representaciones en el proceso social. Es necesario, entonces, recordar que la clase media en general y la clase media alta en particular no solo son los referentes y objetos del conjunto de imágenes de la Generación X, sino que también producen esas imágenes. Después de todo, ¿quién escribe los guiones, las novelas, las líneas de los avisos publicitarios, los artículos periodísticos y las encuestas demográficas? Si en un nivel, la cultura pública se ubica por encima y en contra de lo que sucede en el terreno, en otro nivel, es una de las cosas que se producen en ese mismo terreno. Esto nos lleva a la última sección del ensayo.

5. El problema del haragán

Además de los jóvenes enojados de clase media baja con títulos terciarios que tienen empleos McJobs y de los hijos de posición acomodada pero terriblemente angustiados de padres de clase media alta percibidos como "llorones", hay otra figura clásica de la Generación X a la que es necesario prestar atención: el "haragán". La imagen del haragán proviene de la película de Richard Linklater (1991), *Slacker*, que después se publicó en forma de libro (Linklater, 1992), en la que un grupo de jóvenes de entre veinte y treinta años aparentemente brillantes que habían caído en la escala social se chocan entre sí de modo irónico, absurdo y extraño durante una hora y media. Los protagonistas o no trabajan o tienen empleos que están por debajo de su capacidad, su formación o la posición social de los padres. En palabras de Linklater durante una entrevista: "No es que todos los personajes estén desempleados sino que su trabajo esclavo y sin importancia no es lo que los motiva en el mundo" (citado en Petrek y Hines, 1993). Son temas típicos de la Generación X, otra versión de los McJobs. Pero como el mismo Linklater

comenta, la mayoría de las personas piensan que un haragán es, simplemente, un "vago que anda por ahí sin hacer nada" (citado en Petrek y Hines, 1993).[24]

Todos los integrantes de la Generación X con los que hablé independientemente de la clase social de la que provinieran dijeron odiar el rótulo de "haragán" que suele adosarse a su generación. Todos pensaban de sí mismos que eran muy trabajadores y que los problemas que preveían para su futuro no eran responsabilidad suya. Muchos, sin embargo, conocían a un par de haraganes, como el compañero de Karen que vivía en un departamento caro en Nueva York y que no había trabajado durante un año entero.

Mi idea es que el referente de la imagen del haragán es el chico de clase media alta que ha caído en la escala social, pero la fuerza de la imagen no radica solo en su referente. Merece la pena recordar las cifras de movilidad social descendente para la clase media alta: uno de cada cuatro jóvenes –y en épocas realmente malas, uno de cada tres– no alcanzará el éxito. Si, como he mencionado anteriormente, los chicos tienen terror a fracasar, los padres tienen el mismo (o más) miedo por sus hijos. Un indicador de lo profundos que son esos temores es cuán difícil resulta que los padres reconozcan que sus hijos tienen problemas graves; más difícil aún es que quieran hablar del tema. Junto con la criminalidad, esa fue, sin duda, el área más sensible de mi trabajo de campo. Los jóvenes con problemas graves no eran los que respondían el cuestionario. Y lo que decían los padres sobre los hijos era de un optimismo exagerado: a todos les iba increíblemente bien, hicieran lo que hicieran. Era algo parecido al Lake Wobegon de Garrison Keillor, donde todos los chicos son genios. Creo que no hubo una sola entrevista en la que un padre se refiriera a un hijo que tuviera problemas.

Así y todo, pude rescatar fragmentos de relatos de esos padres de clase media acerca de hijos e hijas que consumían drogas, que fracasaban en la escuela, que quedaban embarazadas siendo muy jóvenes, que tenían conflictos con la justicia o que no concluían sus estudios y terminaban siendo peluqueros o secretarias o mecánicos (ocupaciones muy respetables pero que, desde la perspectiva de la clase media alta, indican que no se han alcanzado los objetivos de "éxito"). Esos hijos generan mucho dolor en los padres, que los quieren y desean lo mejor para ellos. También constituyen una fuente de conflicto, pues los padres se esfuerzan por cambiarles la vida a pesar de la resistencia que oponen. Y además, les generan una vergüenza rayana en la humillación, porque son la personificación de la angustia de los propios padres acerca del éxito personal.

24 La versión en inglés de este artículo está publicada en Internet, de donde se ha descargado y editado con autorización de los autores y los responsables de la revista. Las dos citas aparecen en la primera página, sin numerar, de la entrevista.

El grado de sensibilidad de los padres de clase media alta respecto de los problemas de (y con) los hijos y los tipos de emociones profundas que se generan en torno a un hijo problemático dan una idea de las angustias que suceden a la producción y la recepción de una representación como la del haragán. El haragán es la imagen de esos chicos que descienden (o que tienen la posibilidad de descender) en la escala social sin que eso les importe siquiera. Más que marcadores de un tipo social, los haraganes son modelos de la angustia de los padres, retratos de los temores más profundos de los padres de clase media alta. Más aún, para esos padres, los haraganes son contradicciones que todavía no se han materializado: ¿Cuándo (si alguna vez ocurre) se acaba el respaldo de los padres? ¿Cuándo se debe dejar de ayudar económicamente a los hijos? Después de todo, el propósito de la ayuda era dar impulso a los hijos para facilitar su movilidad ascendente y concederles el tiempo necesario para el gran salto. Cuando ese período se prolonga demasiado, los padres se dan cuenta de que, en realidad, han financiado la movilidad descendente de los hijos.

Desde el punto de vista de los afligidos jóvenes de la Generación X, atrapados en empleos McJobs o en la red de seguridad familiar, el haragán es una figura más compleja, que genera repulsión y resentimiento, pero también envidia. La vida del haragán puede estar vacía, pero al menos él ya no siente dolor. ¿O sigue sintiéndolo? Si bien los personajes de la película *Slacker* aparentemente están en esa situación, los de *Generación X* pasan toda la novela tratando desesperadamente de ahuyentar la sensación de que nada tiene sentido. Como dice uno de los personajes: "Sabemos que por eso dejamos nuestras vidas y vinimos al desierto; a contar historias y a hacer que nuestras propias vidas sean historias dignas de contarse" (Coupland, 1993: 24).

6. Algunas conclusiones

La antropología se desarrolla, cada vez más, en el centro del mundo que le es contemporáneo. Mientras que, alguna vez, el rasgo distintivo de los antropólogos fue alejarse del mundo para tratar de encontrar lo virgen, lo premoderno, hoy en día es mucho más frecuente que los antropólogos trabajen en sus propias sociedades o en lugares donde sucede lo "moderno". Incluso cuando no se alejaban del mundo, incluso cuando trabajaban en sus propias sociedades o en fenómenos "modernos", muchas veces su estrategia consistía en tratar la comunidad que estudiaban como si fuese distante y exótica.

Una consecuencia del giro hacia el aquí y ahora (o al reconocimiento del aquí y ahora en todo) es que la antropología se convierte en una voz, en una entrada dentro del universo extremadamente complejo y polifónico de la "cultura pública". En ese contexto, ¿cuál es su aporte distintivo, si es que lo hay?

Una respuesta obvia proviene de la riqueza de los datos etnográficos, producto del trabajo de campo prolongado, exhaustivo y (casi) completo. El saber etnográfico se construye mediante la acumulación, la "densidad" de las observaciones durante un tiempo prolongado. Probablemente, el extremo opuesto de este tipo de saber se encuentre en ciertas formas de periodismo televisivo, que se apoyan en los cortes visuales fugaces y el sonido fragmentado. Pese a los ataques a los pretenciosos enunciados de "autoridad etnográfica" (con algunos de los cuales coincido), aún defendería la idea de que el trabajo de campo clásico, prolongado y exhaustivo produce ciertos tipos de verdades que el periodismo, necesariamente más veloz y superficial, es incapaz de producir.[25]

Sin embargo, en definitiva, con la etnografía sola no basta, pues no es la totalidad de la antropología, y es importante que la disciplina se resista a que la encierren en esa caja. La etnografía siempre interactúa explícita o implícitamente con la teoría, es decir, con panoramas más amplios en pugna que pintan cómo son "realmente" las cosas (independientemente de lo que digan los sujetos nativos) y por qué.

La teoría es lo que nos permite trazar el mapa del mundo de modo de entender la relación entre los diversos enunciados periodísticos y etnográficos en vez de embarcarnos en una batalla para decidir quién tiene la razón. Al menos, así es como procedí en este capítulo. He mencionado que una parte del pensamiento teórico reciente permite ubicar las distintas representaciones de los jóvenes de entre veinte y treinta años, incluidas las (diversas) representaciones de la "Generación X" y mis propios datos etnográficos, dentro de un escenario mayor, el de las cambiantes relaciones entre las clases en Estados Unidos en el marco del "capitalismo tardío". Entiendo la "teoría" en un sentido amplio según el cual comprende una variedad de modelos, metáforas, ideas y descripciones que tratan de permanecer fuera de los "datos" y ofrecer ciertos marcos de interpretación crítica sin caer en "objetivismos" ingenuos. En consecuencia, en distintos momentos revisité algunos relatos de la evolución del capitalismo a finales del siglo XX, ciertas ideas feministas sobre la importancia medular de las relaciones del ámbito más íntimo para la reproducción de todas las relaciones de inequidad, incluidas las de clase, y (de un modo más implícito) teorías sobre la representación, desde Clifford Geertz y Louis Althusser hasta el presente.

Las teorías de la representación, a su vez, nos obligan a pensar no solo en la relación entre un significante y su referente, sino también en las representaciones que se producen y se consumen en un campo de desigualdad y poder, configuradas tanto por esas relaciones de producción y consumo como

25 Sin duda, hay grandes periodistas etnográficos. Frances FitzGerald encabeza mi lista de preferidos, en la que también figura Jane Kramer. *The New Yorker* ha publicado muchos artículos de este tipo.

por la naturaleza del supuesto referente. Así, esbocé el concepto de que la idea de la Generación X habla tanto de las preocupaciones de los padres de clase media alta como de un grupo particular de jóvenes reales. Se puede pensar en la cultura pública en torno a la Generación X en parte como el producto de una expedición cultural en nombre de esas personas, un viaje a lo que para ellos es el margen del espacio social y un conjunto de postales con vistas desde ese margen.

Capítulo 5

SUBJETIVIDAD Y CRÍTICA CULTURAL[1]

En este capítulo me centraré en la importancia de la noción de subjetividad para una antropología crítica.[2] Si bien no hay un vínculo necesario entre las cuestiones de la subjetividad y las de poder y subordinación, y aunque se ha escrito mucho dentro y fuera de la antropología sobre la subjetividad como un ámbito de investigación relativamente neutral, mi interés se dirige sobre todo a ampliar las líneas de trabajo que, en efecto, advierten una íntima vinculación entre la subjetividad y el poder. De ahí la importancia de estudiar la subjetividad en cuanto parte de "la antropología como crítica cultural" (Marcus y Fischer, 2000).

Entiendo por subjetividad el conjunto de modos de percepción, afecto, pensamiento, deseo y temor que animan a los sujetos actuantes. Pero también me refiero a las formaciones culturales y sociales que dan forma, organizan y generan esos modos de afecto, pensamiento, etcétera. En este ensayo, oscilaré repetidamente entre el análisis de tales formaciones culturales y los estados internos de los sujetos actuantes.

1. Breve historia de los debates en torno al sujeto

Dado que la idea de sujeto es, en sí, un tema de discordia, vale la pena considerar, en primer lugar, la historia del debate que esa idea ha suscitado. Se podría dirigir la atención al desarrollo de la teoría social y cultural que tuvo lugar a lo

1 Quisiera expresar mi agradecimiento a Lila Abu-Lughod, Roy D'Andrade, Clifford Geertz, Steven Gregory, Paul Rabinow, Steven Sangren y Timothy D. Taylor por sus valiosas críticas y sus agudos comentarios sobre las versiones preliminares de este ensayo. He recibido asimismo invalorables comentarios durante la presentación de este trabajo en el Centro para las Humanidades Glasscock de la Universidad A&M de Texas; el encuentro anual de la Sociedad de Antropología Psicológica de 2003; el Departamento de Antropología de la Universidad de California de Los Ángeles; el Departamento de Antropología y el seminario de Sociología Cultural Jeffrey Alexandre de Yale; el congreso "Límites borrosos: Repensar la cultura en el contexto de las prácticas interdisciplinarias", celebrado en el Instituto de Etnología de la Academia Sínica de Taiwán (con comentarios formales a cargo de Ding-Tzann Lii); y, por último, en la Escuela de Altos Estudios en Ciencias Sociales de París. Asimismo, agradezco a James Rosenheim, de la Universidad A&M, Allen Chun y Tassadit Yacine, por su inmensa hospitalidad durante mis visitas a Texas, Taiwán y París, respectivamente.

2 Este ensayo fue publicado originalmente en *Anthropological Theory* (2005), Volumen 5, Nº 1, pp. 31-52.

largo del siglo XX y en los años siguientes como una lucha por el papel del ser social –la persona, el sujeto, el actor o el agente– en la sociedad y en la historia. Si bien los orígenes de la lucha por la importancia del sujeto pueden ubicarse mucho más atrás en la filosofía, la versión del siglo XX parece un debate principalmente entre las ciencias sociales de reciente evolución, por un lado, y ciertas líneas de pensamiento filosófico, por el otro.[3] En la primera mitad del siglo XX, el debate adoptó la forma de una reacción filosófica ante la emergencia de las teorías de los "condicionamientos" sociales (Durkheim) y el "determinismo" (Marx), mientras que Sartre, en particular, se aparta de las dos y propone en *El ser y la nada* (Sartre, 1993 [1943]) la primacía de la "libertad" humana.

A su vez, en una respuesta directa a Sartre, Lévi-Strauss encauzó a Durkheim en direcciones nuevas y más extremas, y asimismo, en cierta medida, alejó los términos del debate de las categorías de la libertad y el determinismo. Si Durkheim sugería la existencia de un nivel de "lo social" que podía analizarse con escasa referencia a los sujetos, de todos modos el sujeto (al que él solía denominar "individuo") retenía una presencia importante en el edificio teórico como elemento sobre y a través del cual la "sociedad" hace su trabajo, y que incluso ocasionalmente presenta alguna lucha (Durkheim, 1986: 39). Lévi-Strauss retomó de Durkheim la noción del hecho social que existe por encima y por debajo del individuo y que casi tiene vida propia, y se propuso purificarlo por completo de la presencia y de la necesidad de sujetos. Así, en la "Obertura" de *Mitológicas I. Lo crudo y lo cocido*, escribe: "Así que no pretendemos mostrar cómo piensan los hombres en los mitos, sino cómo los mitos se piensan en los hombres, sin que ellos lo noten. Y acaso (...) convenga llegar aún más lejos, prescindiendo de todo sujeto para considerar que, de cierta manera, los mitos se piensan entre ellos (1968: 21). Aquí ya no se trata exactamente de una cuestión de libertad y condicionamientos. No solo se plantea la idea de que la libertad del sujeto es ilusoria, sino también de que el pensamiento humano en sí es simplemente un efecto del puro juego estructural o un medio para llevarlo a cabo. Como señala Lévi-Strauss en *El pensamiento salvaje*, el fin último de las ciencias humanas "no es constituir al hombre sino disolverlo" (1964: 357). Y según resume Nik Farrell Fox en su reciente biografía de Sartre: "... el estructuralismo se embarcó en una crítica concertada del humanismo y el antropocentrismo, e invirtió las premisas humanas al dar prioridad a la estructura sobre el sujeto, lo inconsciente sobre lo consciente y los análisis objetivos sobre las epistemologías basadas en el yo" (Fox, 2003: 24).

El panorama actual de la teoría social y cultural debe observarse a la luz de esta historia. Hay tres líneas de debate. La primera es la del

3 Para leer más sobre esta historia, ver Bourdieu (1999) y Fox (2003).

postestructuralismo, que enfáticamente toma distancia del positivismo durkheimiano todavía presente en Lévi-Strauss ("el análisis objetivo de las leyes científicas") y se centra más activamente aún en "la disolución del hombre". Los términos de la crítica dan otro leve giro con la crítica del concepto de "hombre" haciendo hincapié en sus cualidades ilusorias no solo desde un punto de vista filosófico (el yo como *locus* originario de coherencia, intencionalidad y creatividad), sino en su especificidad ideológica. En manos de las postestructuralistas feministas (por ejemplo, Joan Scott, 2008), la cuestión es la naturaleza enmascarada de género: lo que parece ser hombre en un sentido universal es, literalmente, el hombre en el sentido de género: los hombres. En manos de los postestructuralistas poscoloniales (por ejemplo, Spivak, 1988), la cuestión es la localización de la idea de un presunto hombre universal en lo que es, en realidad, un proyecto específicamente occidental de dominación: los hombres (colonialistas) blancos.

Si se adopta esa perspectiva, se comprende el continuo atractivo que ejerce el postestructuralismo en muchos círculos académicos, incluidos importantes sectores de la antropología. Aun así, su antihumanismo plantea problemas reales a una antropología que busca entender no solo el funcionamiento del poder, sino los intentos de los subalternos (en un sentido gramsciano) de alcanzar, en primer lugar, el privilegio de convertirse en sujetos.[4]

Es necesario volver a una importante segunda línea de pensamiento posterior a Lévi-Strauss (aunque no postestructuralista) que, de algún modo, trata de volver a poner un sujeto en el centro de la teoría social, pero al mismo tiempo procura reformularlo teóricamente de modo de no rehabilitar el ilusorio universalismo del "hombre". En esta corriente se ubicarían las distintas versiones de la teoría de la práctica, como se observa en la obra de Pierre Bourdieu (por ejemplo, 1977, 1999, 2007), Anthony Giddens (en especial, 1979b), Marshall Sahlins (en especial, 1981), William H. Sewell Jr. (1992) y en varios trabajos de mi autoría (por ejemplo, Ortner 1984, 1996a, 1999a). Dejando a un lado mi obra, cuyas ideas, de todos modos, desarrollaré en este ensayo, se observa que

4 Según Abdul JanMohamed y David Lloyd en un artículo sobre el "discurso de las minorías": "Mientras que el punto de partida del postestructuralismo se encuentra en la tradición occidental y su objetivo es la deconstrucción de las formaciones de la identidad 'desde dentro', la diferencia crítica es que las minorías, en virtud de su ser social, deben comenzar desde una posición de *no identidad* objetiva, que está anclada en su marginación económica y cultural respecto de 'Occidente'. Esa no identidad que el intelectual crítico occidental pretende (re)producir discursivamente es para las minorías un elemento dado de su existencia social. Pero, como tal, ese elemento no es, de ninguna manera, un indicador de liberación. (...) Por el contrario, la no identidad de las minorías sigue siendo el signo del daño material para el que la única respuesta coherente es la lucha y no el distanciamiento irónico" (JanMohamed y Lloyd, 1987:16).
He usado esta cita de JanMohamed y Lloyd con anterioridad (Ortner, 1996a: 8), pero como la propuesta postestructuralista antihumanista sigue vigente en algunos círculos, creo que vale la pena seguir reproduciéndola. Ver también Hartsock (1990).

los diversos pensadores nombrados anteriormente han planteado una variedad de teorías sobre el sujeto. Para Bourdieu, el sujeto internaliza las estructuras del mundo exterior, tanto el definido desde el punto de vista cultural como el objetivamente real. Esas estructuras internalizadas constituyen un *habitus*, un sistema de disposiciones por las que los actores se inclinan a actuar, pensar y sentir de un modo coherente con los límites de la estructura. Si bien algunos aspectos del concepto de *habitus* pueden ubicarse en conceptos de subjetividad, en especial las "disposiciones", en los argumentos de Bourdieu acerca del *habitus*, el mayor énfasis está puesto en las formas en las que establece una gama de opciones y límites para el actor social. Sahlins, también influenciado por las ideas del estructuralismo francés, y al mismo tiempo resistiéndose a su antihumanismo, construye un sujeto muy similar al de Bourdieu movido por las estructuras. Pero, como Sahlins analiza actores históricos reales (por ejemplo, el capitán Cook), en la narración de sus acciones a veces los presenta como subjetivamente más complejos de lo que muestra en la explicación teórica.

Giddens y Sewell, en cambio, entienden que los sujetos son un producto plenamente cultural y estructural, por lo que ponen el acento en la importancia de un elemento de "agencia" en todos los sujetos sociales. En contraste con la insistencia de Bourdieu en la naturaleza, profundamente internalizada y en gran medida inconsciente, del conocimiento social en los sujetos actuantes, Giddens hace hincapié en que los sujetos son siempre "cognoscentes", al menos parcialmente, y por ello pueden operar en las estructuras que los producen y, a veces, actuar contra estas. Y frente al fuerte determinismo estructural de Bourdieu, Sewell, desde su perspectiva histórica, sostiene que "en el mundo de las luchas y las estratagemas humanas, muchos pensamientos, percepciones y acciones acordes con la reproducción de modelos sociales existentes no suceden, en tanto que los no coherentes con ella aparecen todo el tiempo" (Sewell, 1992: 15).

Todos estos pensadores, que, de una u otra manera reintrodujeron al sujeto actuante en la teoría social, han sido una gran fuente de inspiración para mí, y he escrito sobre la importancia de su trabajo en muchos otros contextos. Dicho esto, permítaseme sugerir que en el trabajo de todos ellos hay un vacío especial o una zona superficial poco explorada que abre el espacio para este ensayo: una tendencia a minimizar la importancia de la subjetividad, es decir, la concepción del sujeto como un ser existencialmente complejo que siente, piensa y reflexiona, que da y busca sentido.[5]

¿Por qué es importante la cuestión de la subjetividad? ¿Por qué es necesario reincorporarla en la teoría social? En parte, su importancia radica en que se trata de una dimensión fundamental de la existencia humana, e ignorarla en el

5 En un excelente ensayo, Throop y Murphy (2002) proponen algunas de estas cuestiones. Ver también Meneley (1999).

plano teórico implica empobrecer el sentido de lo humano en las denominadas ciencias humanas. Pero también es importante desde el punto de vista político, como he propuesto al comienzo de este ensayo. En especial, creo que la subjetividad es la base de la "agencia", un elemento necesario para entender cómo las personas obran (o tratan de obrar) en el mundo hasta cuando son el objeto de ese obrar. La agencia no es una voluntad originaria o natural, sino que adopta la forma de deseos e intenciones específicos dentro de una matriz de subjetividad, de sentimientos, pensamientos y significados (culturalmente constituidos).

Quisiera proporcionar una definición preliminar. En todos los casos, entiendo por "subjetividad" una conciencia específicamente cultural e histórica. Al emplear el término "conciencia" no pretendo excluir distintas dinámicas inconscientes, tal como se las ve en el inconsciente freudiano o el *habitus* de Bourdieu. Quiero decir, en cambio, que la subjetividad siempre excede esas cuestiones en dos sentidos. En el plano individual, coincido con Giddens en que los actores siempre son, al menos en parte, "sujetos cognoscentes", tienen algún grado de reflexividad sobre sí mismos y sus deseos, y son capaces de "penetrar" de alguna manera los modos en que son formados por las circunstancias.[6] Son, en síntesis, conscientes en el sentido psicológico tradicional, algo que se debe destacar como un complemento y no como un sustituto de la insistencia de Bourdieu acerca de la inaccesibilidad para los actores a la lógica subyacente de sus prácticas. En el plano colectivo, empleo el término "conciencia" tal como lo emplean Marx y Durkheim, es decir, como la sensibilidad colectiva de un conjunto de actores socialmente interrelacionados. En este sentido, la conciencia es una parte ambigua de las subjetividades personales y de la cultura pública, y esa ambigüedad se aprecia en gran parte de lo que sigue. Por momentos, trato la subjetividad en un sentido más psicológico, en términos de sentimientos internos, deseos, angustias e intenciones de los individuos, pero otras veces aludo a las formaciones culturales de gran escala.

El tema de las subjetividades complejas en el sentido más psicológico (que no equivale a acultural) aparece, con gran frecuencia, en los estudios sobre grupos dominados. En ese tipo de trabajos, han sido centrales no solo las cuestiones de la "agencia" (y la "resistencia"), sino también del sufrimiento, el temor o la confusión, así como los diversos modos de superar esos estados subjetivos. Algunos ejemplos son los ensayos de Lila Abu-Lughod (1986 y 1993) sobre las estructuras de sentimiento de las mujeres beduinas tal como

6 James Scott (2000: en especial, el capítulo 4) analiza el tema de la capacidad de conocer de los dominados y rechaza tanto la idea de la fuerte condición hegemónica a la que estarían sometidos en el sentido gramsciano como la sumisión que propone Foucault. Estoy de acuerdo con Scott, pero creo que va demasiado lejos. En esto coincido más con Giddens, que sostiene que "en ninguna circunstancia las condiciones de la acción pueden volverse *totalmente* opacas a los ojos de los agentes" (1979b: 144, la itálica es mía).

se moldean y expresan en la poesía y la narrativa, el trabajo de José Limón (1994) acerca de la sensación de fragmentación entre los pobres de origen mexicano en Estados Unidos, la obra de Ashis Nandy (1983) sobre la desorientación y reorientación del "yo" indio bajo el colonialismo, el estudio de Purnima Mankekar (1999) de las complejas reacciones de las mujeres de la India ante las epopeyas televisivas y el artículo de Tassadit Yacine (1992) sobre la naturaleza de género del miedo entre los cabileños.[7] Todos ellos analizan tanto de qué manera la condición de sujeción se construye y se experimenta de modo subjetivo como las formas creativas en las que se trata de superarla, aunque solo sea esporádicamente.

Además de esa clase de indagación sobre los actores individuales o los grupos de actores, también existe una tradición de investigaciones e interpretaciones en un plano cultural (y político) más general que se interesa por el papel de las formaciones culturales particulares en la configuración y la generación de las subjetividades. Pasaré ahora a analizar ese plano. Primero volveré a algunos de los trabajos clásicos de Clifford Geertz. Si bien sus escritos datan de la misma época que los de Lévi-Strauss, Bourdieu, Sahlins y otros autores mencionados anteriormente, Geertz fue el único de los grandes intelectuales del campo de la teoría social y cultural que abordó el tema de la subjetividad en el sentido que me interesa explorar en este ensayo.

2. Otra mirada al concepto de cultura de Geertz

En unos pocos, aunque notables, ensayos publicados en las décadas de 1960 y 1970, Geertz apela a la filosofía y la teoría literaria para expresar un enfoque exclusivamente cultural de la subjetividad y, podría decirse, una teoría de la cultura enfocada exclusivamente en la subjetividad.[8] Ambas guardan una relación tan estrecha que es difícil analizarlas por separado. Comenzaré por la cultura.

En la teoría de la cultura de Geertz, pueden identificarse dos dimensiones. Por un lado, está el concepto norteamericano clásico de cultura, que se asocia, entre otros, a Boas, Mead y Benedict, y que se define principalmente como la visión del mundo y del *ethos* de un grupo particular de personas. Por otro lado, está la teoría filosófica y literaria del proceso cultural, inspirada particularmente en Wittgenstein, que hace hincapié en la construcción del sentido, y de las subjetividades, mediante procesos simbólicos inmersos en el mundo social.

7 Yacine fue discípula de Bourdieu. Me parece interesante que ella misma sitúe su investigación etnográfica en esta área de la subjetividad, que no aparece en la teoría de Bourdieu.

8 En este capítulo, analizo casi exclusivamente los ensayos fundacionales de Geertz. Si se desea tener un panorama general de toda su obra, ver Inglis (2000). Panourgiá (2002) contiene una entrevista muy interesante. Ortner (1999b) es una colección de ensayos que analizan la obra de Geertz y la amplían.

Como bien sabe quien ha leído los trabajos antropológicos de las últimas décadas, el concepto de "cultura" ha sido duramente cuestionado. Si bien he escrito sobre el debate acerca de la cultura en otros artículos (Ortner, 1999b y la introducción a este volumen), para avanzar en el análisis de la obra de Geertz, es necesario retomarlo cada vez. Sin embargo, daré aquí una orientación diferente al análisis.

Si bien el concepto de cultura de Geertz contiene dos vertientes, se advierte claramente que el problema radica en el primer sentido, la idea norteamericana, es decir, la de que los grupos particulares "poseen" culturas particulares, cada uno la suya, y que esa cultura es "compartida" por todos los miembros del grupo. Las críticas a la cultura en este sentido adoptan diversas formas. En primer lugar, el concepto de cultura es demasiado indiferenciado, excesivamente homogéneo: dadas las diversas formas de diferencia y desigualdad social, ¿cómo podrían todos los integrantes de una sociedad determinada compartir la misma visión del mundo y la misma orientación respecto de ese mundo?[9] La segunda crítica, la más contundente, es que la homogeneidad y la falta de diferenciación en el concepto de cultura lo ligan muy fuertemente al "esencialismo", la idea de que "los nuers" o "los balineses" tienen una única esencia que los hace ser como son y que, además, explica gran parte de lo que hace y cómo lo hacen. Los peligros de adoptar esta postura son evidentes cuando se observan los tipos de representaciones de la "cultura árabe" o la "cultura musulmana" tan comunes en el mundo después del 11 de septiembre de 2001. Desde luego, Geertz nunca adoptó esta forma de pensar. Su interés por comprender la diferencia cultural era precisamente el opuesto, era una forma de iniciar "diálogos" a través de líneas culturales. Pero el concepto en sí se volvió más escurridizo políticamente de lo que parecía antes.

La defensa que hace Geertz en *Tras los hechos. Dos países, cuatro décadas y un antropólogo* (1996) de lo que yo denomino el concepto norteamericano de cultura se fundamenta principalmente en la idea de que la cultura es real y que los críticos esconden la cabeza como el avestruz para no verla. Coincido con ellos, pero la crítica necesita una defensa mejor expresada en términos de la política implícita en el uso del concepto. Así, si bien se advierten los verdaderos peligros de la "cultura" en su potencial para esencializar y demonizar a grupos enteros de personas, también se debe reconocer el valor político crítico, para comprender tanto el funcionamiento del poder como los recursos de los que no lo tienen.

9 Mi trabajo empírico ha sido, principalmente, una respuesta a esa versión de la crítica y durante mucho tiempo, a través de él, he destacado la articulación de las formas culturales con la desigualdad y la diferenciación social. Ver, en especial, Ortner (1999a y 2003).

Visto desde el lado del poder, se reconoce, en primer lugar, una formación cultural como un conjunto relativamente coherente de símbolos y significados, *ethos* y cosmovisión, y, al mismo tiempo, se entiende que esos significados son ideológicos y/o que forman parte de las fuerzas y los procesos de dominación. Quizá la figura más representativa de la reformulación del concepto de cultura en ese sentido es Raymond Williams, con su adaptación de la noción gramsciana de hegemonía.[10] Las ideas de Williams iniciaron una virtual revolución académica como consecuencia de la creación de ese campo enorme, fértil e ingobernable denominado "estudios culturales". En tanto que la versión norteamericana de los estudios culturales estuvo dominada por la teoría literaria (mayormente francesa), en Gran Bretaña tomaron un camino más antropológico que abarcaba trabajo de campo etnográfico (en especial, en la obra clásica de Paul Willis, 1988, *Aprendiendo a trabajar*) y un despliegue productivo de la concepción de Williams de la cultura como hegemonía, esto es, una combinación del concepto norteamericano de cultura y el concepto marxista de ideología (Williams, 2000: 129-130).[11] Los estudios de la cultura posmoderna como parte de la hegemonía más amplia del capitalismo tardío, sobre los que me explayaré más adelante, ilustran ese tipo de trabajo.

Vista desde la posición de los menos poderosos, la cultura, en el sentido antropológico norteamericano, si bien con un tono más crítico, persiste en los estudios de la "cultura popular". Se trata de estudios acerca de los mundos locales de sujetos y grupos que, por muy dominados o marginados que estén, tratan de dar sentido a su vida: culturas raciales y étnicas (por ejemplo, Limón, 1994), culturas de clase trabajadora (por ejemplo, Lipsitz, 1994), culturas juveniles (por ejemplo, Amit-Talai y Wulff, 1995; Taylor, 2001; Thornton, 1995). Al igual que en la antropología clásica norteamericana, en la obra de estos autores se considera que la cultura es compartida por un grupo, que forma parte de su modo de vida colectivo y encarna su historia y su identidad, su cosmovisión y su *ethos* comunes. Los estudios de la cultura popular entendida en este sentido también tienden a incorporar, implícita o explícitamente, una perspectiva bajtiniana según la cual la cultura es la encarnación de una especie de resistencia, una especie de travesura, o bien de una actividad lúdica y placentera, que forma parte de la vida vivida en los márgenes de las estructuras de dominación. *Yo' Mama's Dysfunktional!*, de Robin D. G. Kelley (1997), un estudio de la cultura popular afroamericana, es un excelente ejemplo de este tipo de trabajo.

10 Se podría pensar que Williams ha conseguido acercar la antropología y la literatura desde la literatura, como lo ha hecho Geertz desde la antropología.

11 Crehan (2004) critica la adaptación que hace Williams de la noción gramsciana de hegemonía y el uso extendido de la versión de Williams del concepto en antropología. Esta autora propone temas interesantes que exceden el alcance de este ensayo.

En suma, la "cultura", incluso en el viejo sentido norteamericano o en una interpretación del mismo estilo, no es inherentemente un concepto conservador o peligroso; al verlo de ese modo, se comete una especie de error de categoría. El concepto es flexible y vigoroso, y puede emplearse de muy distintas maneras; la más importante de ellas es su uso como parte de una crítica política.

El concepto de cultura al estilo norteamericano es, sin embargo, solo una de las dimensiones de la teoría geertziana. La segunda consiste en un conjunto de ideas acerca de cómo funcionan y qué hacen los procesos culturales. Geertz sostiene que la cultura debe entenderse como un conjunto de formas simbólicas públicas que expresan y configuran el significado para los actores que participan en el flujo constante de la vida social. Y, aunque la idea de "significado" también se puede disparar en muchas direcciones diferentes, el interés particular de Geertz se sitúa en las formas de subjetividad que los discursos y las prácticas culturales reflejan y organizan. Esto me vuelve a llevar, entonces, a la subjetividad y la conciencia.

3. La construcción cultural de la subjetividad

En dos de sus artículos más célebres, "Persona, tiempo y conducta en Bali" (Geertz, 1988c) y "Juego profundo: notas sobre la riña de gallos en Bali" (1988d), Geertz ofrece una explicación convincente de su método de trabajo cuando interpreta las formas culturales balinesas –términos de designación de las personas, sistemas de calendarios, normas de etiqueta, riñas de gallos– según los modos de conciencia que representan.

Es importante no separar el método de interpretación del interés en la subjetividad (conciencia histórica y cultural). Ciertas formas actuales de análisis cultural, inspiradas principalmente en Foucault o en otras corrientes provenientes del postestructuralismo, ponen el énfasis en los modos en que los discursos construyen sujetos y posiciones subjetivas, y tienen, por lo tanto, una semejanza superficial con la interpretación geertziana. Pero los sujetos en cuestión en ese tipo de análisis se definen mayormente en términos de lugares políticos ("posiciones de sujeto") e identidades políticas (ambos normalmente subordinados): subalternos (en el sentido colonialista), mujer, otro racializado, etcétera. El ejercicio no carece en modo alguno de importancia, pero difiere de la cuestión de la formación de subjetividades, estructuras complejas de pensamiento, sentimiento y reflexión, que tornan a los seres sociales en algo más que ocupantes de determinadas posiciones particulares y de determinadas identidades.[12]

12 Ver, por ejemplo, el análisis del caso Shahbano que desarrollo en el capítulo 2 de este libro.

Geertz deja en claro que su modo de pensar la subjetividad se remonta a Max Weber; por ello, no hay mejor lugar para comenzar que las ideas de Weber sobre cómo el protestantismo repercutió en la configuración de la conciencia de los primeros sujetos modernos. A partir de la doctrina protestante de la predestinación y el supuesto del carácter lejano e inaccesible de Dios, Weber sostiene que el calvinismo inculcó a los creyentes una estructura particular de sentimientos: "Con su inhumanidad patética, esta doctrina habla de tener como resultado, en el ánimo de una generación que la vivió en toda su grandiosa consecuencia, el sentimiento de una inaudita soledad interior del hombre" (1979: 123).

Weber crea una imagen de la capacidad del protestantismo para intensificar a cada momento la angustia religiosa. Por ejemplo, el calvinismo eliminó la práctica de la "confesión privada" del pecado, y así "se eliminó el medio de que la conciencia afectiva de la culpa pudiese 'reaccionar' periódicamente" (Weber, 1979: 127). Desde luego, la fuente principal de angustia religiosa era la situación psicológicamente intolerable de que el destino ya está escrito y que no hay forma de conocerlo.

Toda la estrategia de Weber para construir los vínculos entre el protestantismo y el "espíritu del capitalismo" se basa en mostrar cómo las doctrinas y las prácticas protestantes inducían esas angustias y, a la vez, proporcionaban modos de resolverlas. Las soluciones –"trabajo profesional incesante" (Weber, 1979: 138), "aquella conducta [en el trabajo profesional] que sirva para aumentar la gloria de Dios" (143), "sistemático control de sí mismo" (145), entre otras– producían no solo un tipo determinado de sujeto religioso, sino también, según la famosa hipótesis de Weber, un primer sujeto capitalista. No profundizaré en las observaciones de Weber sobre esa relación. Me interesa, en cambio, señalar que ese sujeto de producción cultural y religiosa no se define solo por una posición particular en una matriz social, económica y religiosa, sino también por una subjetividad compleja, un conjunto complejo de sentimientos y temores que son medulares en toda la argumentación.

Al igual que para Weber, para Geertz las culturas son sistemas públicos de símbolos y significados, textos y prácticas que representan un mundo y configuran sujetos de modos que se ajustan a la representación del mundo. Geertz (1988b) expone los fundamentos teóricos en "La religión como sistema cultural", donde también proporciona algunos breves ejemplos. Pero el panorama completo de su planteo y su método figura en dos extensos estudios de las formas culturales balinesas.

En el primero de los artículos, "Persona, tiempo y conducta en Bali" (Geertz, 1988c), interpreta numerosos órdenes simbólicos balineses –quizá se los podría denominar "discursos"– con el fin de comprender el tipo de subjetividad que reflejan y construyen. Entre ellos, se encuentran los "órdenes

de definición de la persona" (nombres personales, nombres de orden de nacimiento, términos de parentesco, títulos de estatus, etcétera), los discursos sobre el tiempo y las reglas y modelos de protocolo social. Geertz hace un análisis detallado de todas esas formas, primero individualmente y luego en términos de refuerzo recíproco, todo ello para tratar de comprender el tipo de conciencia que se produce en la convergencia.

Sostiene (paso aquí directamente a la conclusión de un análisis sumamente complejo) que los discursos sobre la naturaleza de la persona producen un tipo de "anonimización de las personas" y que los sistemas de cálculo temporal producen una "inmovilización del tiempo" (Geertz, 1988c: 330). Los dos discursos, según Geertz, deberían verse como intentos culturales por "hacer desaparecer de la vista los aspectos más propios de la condición humana: la individualidad, la espontaneidad, el carácter perecedero, la emoción, la vulnerabilidad" (330). Convergen, pues, con una pasión cultural por la "ceremonialización del trato social" que, al menos idealmente, tiene un efecto paralelo: mantener varias relaciones a "distancia sociológicamente mediana" (329).

En un nivel, todo eso representa e induce cierto estilo cultural, algo que Geertz denomina "teatralidad traviesa" (1988c: 330). Pero Geertz profundiza en la forma subyacente de la subjetividad en cuestión examinando la categoría o estado emocional de subjetividad balinesa de *lek*, que él traduce por "desazón, intimidación ante el público (...), un difuso nerviosismo, generalmente leve, aunque en ciertas situaciones virtualmente paralizante, ante la perspectiva y el hecho de la interacción social, se trata de un temor permanente, las más de las veces leve, de que uno no sea capaz de comportarse con la requerida fineza" (331-332). La elaborada arquitectura cultural, los discursos y las prácticas que se entrelazan, los términos de designación de las personas, los calendarios y las reglas de protocolo agudizan y a la vez mitigan este conjunto de angustias:

> Lo que se teme –levemente en la mayor parte de los casos e intensamente en unos pocos– es que la actuación pública que constituye la etiqueta resulte torpe y chapucera, que la distancia social que la etiqueta mantiene desaparezca en consecuencia y que la personalidad del individuo irrumpa a través de la mala actuación para disolver su identidad pública estandarizada. (...) *Lek* es la conciencia siempre presente de la posibilidad de semejante desastre interpersonal y al mismo tiempo es la fuerza que tiende a evitarlo (Geertz, 1988c: 332).

Lo interesante respecto de la estructura de las emociones enunciada aquí es su complejidad reflexiva. Las formas culturales –discursos, prácticas– producen cierto tipo de mentalidad cultural que apunta a mantener la distancia entre las personas y a la ceremonialización del trato social mientras crea una serie de angustias vinculadas con la capacidad de salir airoso. La subjetividad

en cuestión tiene una forma cultural determinada, pero también una manera de habitar esa forma que es reflexiva y se angustia frente a la posibilidad de fracaso personal.

El segundo de los ensayos más importantes de Geertz sobre cultura y subjetividad es "Juego profundo: notas sobre la riña de gallos en Bali" (1988d). En términos generales, su enfoque es similar al que adopta en "Persona, tiempo y conducta en Bali". Primero, el autor explica en detalle la centralidad de las riñas de gallo en la vida social, el pensamiento cultural y las pasiones individuales de los balineses. Luego ofrece una virtuosa interpretación de las riñas de gallo como texto público. Se detiene en la organización social de la participación y las apuestas, y establece que las riñas de gallo, en especial las "profundas" o socialmente importantes son "fundamentalmente una dramatización de intereses de *status*" (1988d: 359). Pero luego se pregunta qué significa para los actores balineses que la dramatización pública de la rivalidad de estatus tome la forma de "un gallo [que] hace pedazos a otro insensatamente" (369). La argumentación sigue la distinción entre "modelo de" y "modelo para" sin mencionarla explícitamente. En primer lugar, en el "modelo de", la riña de gallos se interpreta como un texto, un conjunto de representaciones y ordenamientos de temas culturales que les otorgan significados particulares:

> Lo que hace [la riña de gallos] es lo que hacen, en el caso de otros pueblos con otros temperamentos y otras convenciones, *El Rey Lear* y *Crimen y castigo*; recoge esos temas –muerte, masculinidad, furor, orgullo, pérdidas, ganancias, azar– y, al ordenarlos en una estructura general los presenta de una manera tal que pone de relieve una particular visión de la naturaleza esencial de dichos temas. Hace una interpretación de ellos, los hace (para quienes están históricamente situados en la posición de apreciar la interpretación) significativos, visibles, tangibles, aprehensibles..., "reales" en el sentido de la ideación (Geertz, 1988d: 364).

Al mismo tiempo, es más que un texto, o mejor dicho, los textos trascienden la mera enunciación y exposición de significados. Así, y este es el aspecto del "modelo para", "[p]ara los balineses asistir a las riñas de gallos y participar en ellas es una especie de educación sentimental" (Geertz, 1988d: 369). Es en ese contexto que Geertz presenta su elaboración teórica más explícita de la formación de la subjetividad. Primero analiza las formas en las que participar en las riñas de gallos "le abren [al espectador] su propia subjetividad" (370). Pero luego adopta una posición constructivista más potente:

> Pero como (...) esa subjetividad no existe propiamente hasta estar así organizada, las formas de arte generan y regeneran esa misma subjetividad que ellas pretenden solamente desplegar. Cuartetos, naturalezas muertas y riñas de gallo no son meros reflejos de una sensibilidad preexistente analógicamente representada,

sino que son agentes positivos en la creación y mantenimiento de tal sensibilidad (Geertz, 1988d: 371).

En el núcleo de esa sensibilidad hay también un conjunto de angustias, diferentes de las que expone Geertz en "Persona, tiempo y conducta en Bali", aunque no desvinculadas de ellas. En este caso, las angustias giran en torno a la irrupción de la animalidad en la vida humana: Geertz propone que los balineses se sienten asqueados y/o amenazados, pero también fascinados, por las manifestaciones de la animalidad en el mundo humano, incluidos la mayoría de los animales reales, las conductas animales del hombre y los demonios maléficos que adoptan todos formas animales (1988d: 345).

Si hago hincapié en la centralidad de las angustias en el análisis que hace Geertz de la subjetividad es, en parte, porque está muy próxima a las ideas weberianas de la ética protestante, que también se centran en la angustia. Pero en su marco teórico, Geertz asigna un papel aún mayor a la angustia; es uno de los ejes centrales no solo de determinadas subjetividades culturales, sino de la condición humana en su conjunto, es decir, la condición de ser una criatura cultural. Para observarlo, es necesario volver al ensayo que dio inicio a su proyecto teórico, "La religión como sistema cultural" (Geertz, 1988b). Geertz lo utiliza para profundizar en lo que advierte como el temor más fundamental de los seres humanos: el miedo al caos conceptual. Comienza citando a Susanne Langer:

> [El hombre] puede adaptarse a cualquier cosa que su imaginación sea capaz de afrontar, pero no puede hacer frente al caos. Como la función caracterísitica del hombre y su supremo bien es la concepción, su mayor espanto es el de enfrentarse con lo que no puede explicarse, con el "misterio" (...). Por eso, nuestro bien más importante son siempre los símbolos de nuestra orientación general en la naturaleza, en la sociedad y en todo cuanto hacemos (Langer, citada en Geertz 1988b: 96).

Geertz continúa con la distinción de los distintos tipos de temores encarnados en ese miedo al caos:

> Hay por lo menos tres puntos en los que el caos –un tumulto de hechos a los que les falta no solo interpretación sino también la posibilidad de interpretación– amenaza irrumpir en el hombre: en los límites de su capacidad analítica, en los límites de su fuerza de resistencia y en los límites de su visión moral. El desconcierto, el sufrimiento y la sensación de una paradoja ética insoluble constituyen, si son lo bastante intensos y duran lo suficiente, radicales desafíos a la proposición de que la vida es comprensible y de que podemos orientarnos reflexivamente en ella... (1988b: 97).

Esas angustias de la interpretación y la orientación son vistas como parte de la condición humana en general basada en la dependencia del hombre

de los órdenes simbólicos para actuar en el mundo. En un artículo anterior (Geertz, 1988a), el autor sostiene que los sistemas simbólicos no se agregan a la existencia humana, sino que la constituyen. Como los seres humanos son criaturas relativamente abiertas y están mucho menos programados que la mayoría de los animales, literalmente dependen de sistemas simbólicos externos para sobrevivir, incluido en especial el lenguaje, pero, en términos más generales, también la "cultura".

Este planteo fundacional más extenso sobre las angustias medulares del hombre por la fragilidad del orden y el significado ha dado un nuevo giro en una amplia área de los estudios culturales, los estudios de la "condición posmoderna", que se presenta (como veremos a continuación) como una nueva y poderosa configuración de la cultura dominante.

4. De la interpretación de la cultura a la crítica cultural: dos lecturas de la conciencia posmoderna

En esta última sección, presentaré interpretaciones de dos trabajos acerca de las formaciones culturales y subjetivas del capitalismo tardío, considerando un conjunto de objetivos. En primer lugar, quiero exponer la noción del interés por las complejas estructuras de la subjetividad que ha persistido más allá de los ensayos seminales de Geertz publicados en la década de 1960 y ha continuado en ciertos tipos de trabajos hasta la actualidad. En otras palabras, quiero comparar esos tipos de trabajos con el pensamiento antihumanista (estructuralista y postestructuralista) que critiqué al comienzo de este artículo y con el trabajo mucho más satisfactorio de los representantes de la teoría de la práctica que, de todos modos, ignoran las cuestiones de la subjetividad. En segundo lugar, mostraré la continuidad con el método de interpretación geertziano y sus transformaciones. Aún es posible apreciar este método de interpretación de las formas de la cultura pública para llegar a la conciencia colectiva, pero en manos de los autores que exploraré aquí ha adoptado lo que podría denominarse el giro de Raymond Williams: de la interpretación de la cultura a la crítica cultural.

De hecho, hay algo irónico en esto. Si bien cada vez más se ve el "culturalismo" geertziano como conservador, en realidad, sirvió de base a un enfoque radical de los estudios culturales. Raymond Williams fecundó una versión reconociblemente geertziana del concepto norteamericano de cultura con la semilla de la concepción marxista de la ideología para tratar de entender cómo la cultura forma y deforma subjetividades –lo que él denominó "estructuras de sentimiento"–, en contextos históricos específicos de poder, desigualdad y mercantilización. En el siguiente análisis de los dos ensayos, ambos inscriptos

en esta tradición de los estudios culturales, quiero mostrar no solo la deuda con los métodos de interpretación geertzianos, sino también algunos ecos sorprendentes de elementos más específicos de la cosmovisión de Geertz, en particular, la centralidad de las cuestiones de la angustia por el orden y el sentido.

La primera de las obras en cuestión es el clásico ensayo de Fredric Jameson "Postmodernism, or the cultural logic of late capitalism", publicado –el año no podría haber sido más adecuado– en 1984. El artículo fue la plataforma de lanzamiento de una línea de pensamiento acerca de la cultura contemporánea, y la segunda obra que analizaré aquí, *La corrosión del carácter: las consecuencias personales del trabajo en el nuevo capitalismo*, de Richard Sennett (2001), representa un desarrollo adicional, y más reciente, de algunas de las mismas cuestiones.[13] Antes de continuar, debo decir que si bien, en mi opinión, las dos obras son interesantes, no necesariamente coincido con todo lo que en ellas se plantea. Así pues, no pretendo embarcarme en una exploración sustantiva de la condición posmoderna ni mostrar una conformidad absoluta con los dos trabajos. Los expongo aquí principalmente para ilustrar una forma específica de análisis cultural contemporáneo enfocado, como lo hace Geertz, en las cuestiones de la subjetividad (angustiada) y que transforma la interpretación de la cultura al estilo geertziano en crítica cultural.

Jameson, en primer lugar, ve la posmodernidad como un conjunto de estilos emergentes en el campo de la arquitectura, la pintura, la literatura, el cine y la teoría académica y, al mismo tiempo, como una forma emergente de conciencia con características particulares. Los estilos y la conciencia están explícitamente ligados al "capitalismo tardío" en diversos sentidos: mediante la mercantilización de la "producción estética" (Jameson, 1984: 4), como "la expresión interna y superestructural de toda una nueva oleada de dominación militar y económica de Estados Unidos en todo el mundo" (5) y como un análogo de "la gran red comunicacional global multinacional y descentrada en la que estamos atrapados" (44).[14]

Jameson interpreta la cultura/conciencia posmoderna (como en Geertz, o para el caso, en Durkheim o Marx, el límite entre las dos es difuso) en una diversidad de formas y textos de la cultura pública. Comienza con una comparación entre una pintura de zapatos campesinos de Van Gogh y *Los zapatos de*

13 No es mi intención privilegiar a los autores que provienen de disciplinas distintas de la antropología. Elegí los trabajos de Jameson y Sennett porque ilustran los aspectos del enfoque de Geertz de la subjetividad que deseo resaltar. Los antropólogos se han ocupado de varias cuestiones vinculadas con el capitalismo tardío, en especial de la globalización (Appadurai, 2001; Hannerz, 1998; Ong, 1999). Entre los trabajos más afines sobre cuestiones específicas de la conciencia posmoderna se encuentran Traube (1992b), Martin (1994) y Comaroff y Comaroff (2001a).

14 Un ejemplo de lo rápido que cambia el discurso de la teoría y la política es que el término "globalización" aún no era moneda corriente cuando Jameson escribió su ensayo, en el que emplea la palabra "multinacional".

polvo de diamante, de Andy Warhol. Según Jameson, la pintura de Van Gogh puede y quizá deba interpretarse como una respuesta a una condición real del mundo, "todo el mundo objetivo del sufrimiento rural" (Jameson, 1984: 7), mientras que la pintura de Warhol no se presta a este tipo de interpretación: "En Warhol (...) no hay manera de completar el gesto hermenéutico y devolver a esos retazos todo ese contexto vivido más amplio" (8). De acuerdo con Jameson, el cuadro de Warhol encarna "acaso el rasgo formal supremo de todas (...) las posmodernidades: la chatura o falta de profundidad" (9, el orden de las palabras está alterado). Esa falta de profundidad es, para Jameson, el primero de los grandes "rasgos constitutivos de lo posmoderno", entre los que también se cuentan "un consecuente debilitamiento de la historicidad en nuestra relación con la historia pública y en las nuevas formas de nuestra temporalidad privada (...) [y] un tipo completamente nuevo de tono básico emocional, que él denomina "intensidades" (6).

Jameson compara luego la obra de Warhol con *El grito*, de Edvard Munch, "una expresión canónica de las grandes temáticas modernistas de la alienación, la anomia, la soledad, la fragmentación social y el aislamiento" (Jameson, 1984: 11). Esas temáticas, sin embargo, se fundan en lo que Jameson denomina "modelos de profundidad" del sujeto que suponen diversos tipos de subjetividades complejas, incluida la distinción entre un yo interior y un mundo exterior. En la posmodernidad, sin embargo, "la profundidad se ve reemplazada por la superficie" (12) y "la alienación del sujeto se ve desplazada por su fragmentación" (14).[15] Esta interpretación queda luego grabada a fuego con una foto del Wells Fargo Court, un edificio que parece "una superficie que no está sostenida por volumen alguno" (13).

En síntesis, el sujeto posmoderno ha sido privado de subjetividad en el sentido modernista. Las formas culturales posmodernas, incluso las corrientes de la teoría cultural que postulan la irrelevancia o la "muerte" del sujeto, reflejan esta subjetividad achatada y, a la vez, aumentan la sensación de desorientación del sujeto. Aquí, Jameson desarrolla su famosa interpretación del Hotel Westin Bonaventure de Los Ángeles.[16] Mientras lleva a los lectores a través

15 Sobre la base de unas pocas entrevistas realizadas en Estados Unidos, Claudia Strauss (1997) cuestiona los argumentos de Jameson y mis propios aportes a esos argumentos acerca de la fragmentación del sujeto (Ortner, 1991). No queda claro si ese tipo de entrevistas a individuos pueden emplearse para cuestionar las propuestas de Jameson y mías, que se sitúan en un plano cultural, pero no quiero explayarme aquí respondiendo esas cuestiones.

16 Siendo una persona de Nueva York que se ha mudado a Los Ángeles, debo decir que a los neoyorquinos el diseño de muchos edificios de Los Ángeles nos resulta algo extraño. Me refiero a los edificios de departamentos. En muchos de ellos, no hay una puerta ni un *hall* de entrada definidos. En mi edificio y en otros de mi barrio, hay que entrar por la cochera o por una puerta lateral que da directamente a un pasillo donde se encuentran las puertas de entrada de las viviendas. Digo esto para señalar que el Westin Bonaventure puede ser "posmoderno", pero también puede representar una versión exagerada de cierta cultura arquitectónica local.

de espacios increíblemente confusos, Jameson dice que "en definitiva, el hotel ha logrado trascender las capacidades del cuerpo humano individual (...) para situar cognitivamente su posición en un mundo exterior cuyo mapa se puede trazar" (Jameson, 1984: 44). Más adelante, ubica la angustia central configurada por este tipo de entorno:

> Es posible proponer aquí que ese alarmante punto de disyunción entre el cuerpo y su entorno construido (...) puede plantearse como símbolo y análogo de ese dilema más agudo que es la incapacidad de nuestra mente, al menos en la actualidad, de cartografiar la gran red comunicacional global, multinacional y descentrada en la que estamos atrapados como sujetos individuales (44).

Jameson traza así un esbozo de lo que él ve como una nueva formación de la cultura/conciencia y la critica como "la lógica cultural del capitalismo tardío". No se trata de una ideología en el sentido clásico del término, un conjunto de ideas y puntos de vista impuestos por las clases dominantes, sino de una cultura vista como ideología, como la "expresión superestructural" de nuevas formas de poder en el mundo. Además, sus características principales constituyen una pesadilla geertziana que desordena y desorienta, y carece de sentido y afecto. Los sujetos posmodernos están desorientados en el tiempo (el "debilitamiento de la historicidad") y en el espacio (vagan metafóricamente en los pasillos laberínticos de lugares como el Westin Bonaventure). Como carecen de un vocabulario para nombrar la profundidad y la complejidad subjetivas (el fin de los "modelos de la profundidad"), su vida emocional se reduce a estallidos emocionales rudimentarios ("intensidades") y estados de ánimo sin rasgos característicos ("euforia").

En esta interpretación basada en las angustias de la orientación y el sentido, Jameson enseña su coherencia en términos de la política que invoca al final. Si bien apunta a la política radical tradicional, en definitiva, termina invocando no a las barricadas, sino a las prácticas de ordenamiento conceptual del mundo, específicamente la práctica de la "cartografía cognitiva": "La forma política de la posmodernidad, de haberla, tendrá una vocación por la invención y la proyección de una cartografía cognitiva mundial" (Jameson, 1984: 54). En el curso de esa cartografía, "tal vez comencemos a entender nuestro posicionamiento como sujetos individuales y colectivos, y a recuperar una capacidad de actuar y luchar que en la actualidad está neutralizada por nuestra confusión espacial y social" (54).

El ensayo de Jameson puede criticarse desde diversos ángulos. En especial, por su notable falta de fundamento social. La posmodernidad tal como él la describe no está vinculada con ningún grupo, clase o práctica en particular (por ejemplo, el trabajo). Parece flotar sin estar amarrada a ninguna ubicación

en el mundo real y existir en el éter del modo de producción del capitalismo tardío en su conjunto. Fred Pfeil (1990) hace una crítica brillante en esos términos, y en el libro de Sennett que comentaré a continuación, el autor elude muchos de esos problemas. El argumento de Sennett se nutre más de material etnográfico que de textos y esa es una de las diferencias entre los dos trabajos.[17] Pero mi intención aquí no es hacer hincapié en las deficiencias del artículo de Jameson, sino mostrar cómo se puede sacar provecho de una lectura de Jameson y Sennett en términos de los planteos (geertzianos) acerca de la cultura y la subjetividad, actualizados a través de Raymond Williams, que son esenciales en este capítulo.

La corrosión del carácter: las consecuencias personales del trabajo en el nuevo capitalismo, de Sennett (2001), es, al igual que el ensayo de Jameson, una exploración de las nuevas formas de conciencia que emergen en las condiciones imperantes en el capitalismo tardío. Los textos que emplea en su análisis no son pinturas ni edificios sino escenas laborales, estructuras de autoridad y responsabilidad en los lugares de trabajo y conversaciones sobre el trabajo. Mientras que para Jameson el "capitalismo tardío" adopta, en gran medida, la forma del multinacionalismo, se ubica "allí fuera" y es difícil de comprender, para Sennett se encuentra en las empresas y en los lugares de trabajo, "en casa" y es igualmente difícil de captar.[18]

Sennett sostiene que las condiciones laborales han cambiado radicalmente en el capitalismo tardío y que ese cambio ha tenido repercusiones muy profundas en la conciencia, a la que él se refiere en términos de "carácter". Resume esas nuevas condiciones en la frase "nada a largo plazo", lo que significa, antes que nada, que los empleos no son seguros, en parte debido a la creciente opacidad de las compañías, de modo que las personas nunca saben exactamente qué se espera de ellas y en parte debido a las prácticas de "recortes" y "reconversión", por las que las empresas despiden personal constantemente aunque no esté demostrado que esas prácticas aumenten realmente la productividad o la rentabilidad. "Nada a largo plazo" quiere decir también que el trabajo en sí no está inserto en el "empleo", una relación prolongada en el tiempo con una empresa que podía convertirse en parte de la identidad del individuo, sino que se fragmenta en "proyectos" que se pueden tercerizar para que los lleven a cabo contratistas que tampoco tienen una relación duradera con la empresa. También se traduce en un perjuicio para los trabajadores

17 Es posible distinguir ciertos tipos de estudios culturales basados en la producción textual que resultan más efectivos en el tratamiento del problema de la situación social, incluso sin recurrir a la investigación o los datos etnográficos. Ver, por ejemplo, Traube (1992b) y Bordo (1993), también sobre la conciencia posmoderna.

18 El tercer gran lugar para trazar un mapa de la cultura y la conciencia posmoderna es la familia, analizada por Judith Stacey (1990) en su notable *Brave New Families*.

mayores (de más de 50 años; o de más de 40 en algunos lugares; y de más de 30 en el ámbito de la publicidad); las personas que han trabajado durante mucho tiempo en la empresa son vistas como demasiado envueltas en historias pasadas, demasiado acostumbradas a maneras antiguas de hacer las cosas, demasiado proclives a contestarles mal a los jefes más jóvenes, etcétera. La frase "nada a largo plazo" también puede referirse a las máquinas de producción, que se deben reprogramar sin previo aviso, el famoso principio de producción a tiempo (Harvey, 1998). En suma, el principio de "nada largo plazo" se ramifica a través de la cultura empresaria del capitalismo tardío.

Dentro de ese cuerpo discursivo, el efecto positivo de "nada a largo plazo" lo aporta la palabra "flexible". Las personas deben ser flexibles, las máquinas deben ser flexibles, las empresas deben ser flexibles. El libro de Sennett trata en su totalidad de los tipos de subjetividades que se producen en el marco de la flexibilización. Más cauto que Jameson en su localización de los sujetos en cuestión, Sennett muestra que la flexibilización actúa en distintos lugares de clase. Luego de acudir en varias ocasiones al simposio de muy alto nivel que se celebra anualmente en Davos, Suiza, que convoca a ejecutivos jerárquicos de empresas muy importantes, llega a la conclusión de que personas como Bill Gates y otros individuos de la especie "Hombre de Davos" se sienten a gusto e incluso prosperan con la mentalidad de la flexibilización: "La capacidad de desprenderse del pasado, la seguridad necesaria para aceptar la fragmentación: estos son dos rasgos de carácter que se manifiestan en Davos entre las personas que de verdad se sienten cómodas en el nuevo capitalismo" (Sennett, 2001: 65). Pero luego afirma: "Estos mismos rasgos de carácter (...) se tornan más autodestructivos para los que trabajan en escalones más bajos del régimen flexible. (...) corroen el carácter de los empleados más corrientes que tratan de jugar de acuerdo con estas reglas" (Sennett, 2001: 65).

Si bien desde el punto de vista de los propietarios y los ejecutivos de las empresas, un lugar de trabajo flexible es más productivo, desde la perspectiva de los empleados que trabajan "en escalones más bajos", la empresa y/o la propia carrera laboral parecen determinadas por la "incoherencia" (Sennett, 2001: 49), son "amorfas" (58) e "ilegibles" (89). Sennett proporciona varios ejemplos diferentes y bien individualizados de cómo se ven estas cuestiones en distintos tipos de entornos laborales y niveles dentro de las empresas. En uno de los ejemplos, a los empleados de una fábrica de pan, que había sido informatizada por completo y tenía muchos empleados con horarios flexibles en distintos turnos, su trabajo les resultaba "indiferente" (y nadie salvo el capataz, era panadero de oficio). En otro ejemplo, el autor presenta a Rose, una mujer mayor que había empezado a trabajar en una agencia de publicidad. Pronto aprendió que el desempeño "contaba para los empleadores menos que los contactos y la capacidad para trabajar en red" (82). Se sentía vulnerable y en riesgo

permanente, en parte porque no tenía esas aptitudes y en parte porque no veía una forma clara de saber si estaba progresando (87). En un tercer ejemplo, Sennett describe la situación en una fábrica que había establecido la organización del "trabajo en equipo", cada vez más difundida. En esa fábrica, donde los jefes se representaban como un miembro más del equipo, los trabajadores notaban el oscuro accionar del "poder sin autoridad" (121), mientras que los gerentes ponían en práctica sus habilidades para la "interpretación profunda" y las "máscaras de la cooperatividad" (118). Aun cuando no hubiera recortes, nadie conservaba su empleo durante mucho tiempo.

Sennett resume de la siguiente manera los efectos corrosivos de las diversas manifestaciones del capitalismo flexible:

> La cultura del nuevo orden trastorna profundamente la autoorganización (...). Puede separar el trabajo sencillo y superficial de la comprensión y el compromiso, como les ocurría a los panaderos de Boston. Puede hacer del riesgo constante un ejercicio de la depresión, como le ocurrió a Rose. El cambio múltiple e irreversible y la actividad fragmentada pueden ser cómodos para los nuevos amos del nuevo régimen, como la corte de Davos, pero pueden desorientar a los sirvientes del régimen (Sennett, 2001: 123).[19]

De este modo, partiendo desde puntos diferentes, Sennett llega a conclusiones muy similares a las de Jameson. La "carencia de afecto" de Jameson aparece en los trabajadores de la panadería como "indiferencia"; la "falta de profundidad" de Jameson se aprecia en las "máscaras de la cooperatividad" que representan las habilidades principales del gerente contemporáneo; su hincapié en la desorientación espacial se corresponde con el que hace Sennett en la desorientación temporal:

> La flecha del tiempo se rompe; no tiene una trayectoria en una economía política constantemente reconvertida que odia la rutina y programa a corto plazo. La gente siente la falta de relaciones humanas sostenidas y propósitos duraderos (...), registrando el malestar y la ansiedad por el presente (2001: 103).

La crisis de la conciencia posmoderna es, una vez más, una crisis de orientación en un mundo imposible de interpretar o, según Sennett, ilegible.[20] En el último capítulo del libro, Sennett escribe acerca de la necesidad de la solidaridad y la comunidad para enfrentar ese mundo de manera eficaz en el plano político. Pero, como en el caso de Jameson, en cierto sentido, hay una

19 Versión española modificada por las traductoras (N. de las T.).

20 Sennett rechaza el término "posmoderno" pero claramente se refiere a los mismos fenómenos que Jameson agrupa bajo ese término.

necesidad más fundamental de herramientas simbólicas, conceptuales y cognitivas que sirvan para reorientar y reconstituir el yo dentro del nuevo orden. Así, mientras Jameson se refiere a la cartografía cognitiva, Sennett alude a la importancia del relato, la capacidad de las personas para narrar su vida de un modo coherente y significativo. En el capitalismo tardío, la capacidad para narrar coherentemente la propia vida se encuentra bajo amenaza constante, por lo que debe ser preservada o restablecida. En el penúltimo capítulo, Sennett describe los intentos de algunos antiguos ejecutivos de IBM que habían sido despedidos a causa de los recortes de narrar lo que les había ocurrido y por qué, de una manera que los ayudara a aceptar las nuevas condiciones que regían su vida.[21]

Jameson y Sennett practican lo que Raymond Williams denomina "análisis trascendental", en el que "un proceso cultural es considerado un sistema cultural que determina rasgos dominantes: la cultura feudal o la cultura burguesa" (Williams, 2000: 143) o, en este caso, la cultura posmoderna. Pero si bien esto puede ser –y es– muy eficaz, nunca alcanza, y por lo tanto también deben buscarse, de acuerdo con Williams, las contracorrientes de toda formación cultural. Antes de terminar este capítulo, quisiera examinar brevemente esas contracorrientes.

Lo que Williams señala como contracorrientes son las formaciones culturales alternativas que coexisten con la hegemónica, a las que él denomina "residuales" y "emergentes" (2000: 143-149). Para los fines del presente planteo, sin embargo, no consideraré esas formaciones culturales alternativas (aunque con seguridad es posible encontrarlas); en cambio, volveré a la cuestión de las subjetividades complejas. Como ya he comentado, entiendo que las personas son "conscientes" en el sentido de que son, al menos en parte, "sujetos cognoscentes", reflexivos y con conciencia de sí. Las subjetividades son complejas porque lo son cultural y emocionalmente, pero también por el trabajo constante de la reflexividad, que controla la relación del yo con el mundo. Sin duda, hay sujetos culturales que encarnan plenamente, en la modalidad del poder, la cultura dominante ("Hombre de Davos") y, sin duda, también hay sujetos culturales sometidos por completo por la cultura dominante, en la modalidad de la impotencia. En general, sin embargo, supongo en el nivel más básico, que para la mayoría de los sujetos, la mayor parte del tiempo, esto nunca funciona del todo, y existen contracorrientes de subjetividad así como de cultura.

Así, en las dos obras analizadas, los autores ofrecen principalmente descripciones de la formación dominante, pero también en ellos hay evidencias

21 En realidad, no estoy de acuerdo con la interpretación que hace Sennett de esos relatos. No obstante, coincido plenamente con su visión general de la ruptura y la reconstitución de la narratividad; de hecho, escribí un artículo en esa misma línea, que por diversas razones nunca publiqué (Ortner, 1991). Ver también el hermoso libro para niños *Harún y el Mar de las Historias*, de Salman Rushdie (1991).

de estos tipos de contracorrientes subjetivas. Es el caso de Rose, la mujer mayor que se incorpora a una agencia de publicidad mencionada por Richard Sennett. Según este, Rose no es en primer lugar una víctima del achatamiento posmoderno, sino una informante. Él usa la experiencia de la mujer para hablar de los actores manipuladores en la empresa y de la cultura que los recompensa; introduce sus reacciones principalmente en términos de las formas en que ella informa lo que le sucede. Y la realidad es que Rose deja su puesto. En cierta forma, la experiencia la "derrumba" y, de todos modos, retoma su vida anterior (es dueña de un bar frecuentado por Sennett y lo alquila mientras trabaja en la agencia) ahora con una mayor conciencia crítica de los "chicos chetos de la zona alta"[22] y del mundo nauseabundo de las empresas como esa (Sennett, 1998: 81). Se podría analizar este episodio en términos de la "agencia" de Rose y no sería incorrecto. Pero la idea de agencia presupone una subjetividad compleja en la que el sujeto internaliza en parte y reflexiona en parte sobre una serie de circunstancias en las que se encuentra y contra las que, en este caso, finalmente reacciona.[23]

En el artículo de Jameson no hay individuos, de modo que no tengo manera de reproducir una historia como la de Rose. Pero en el texto hay un pasaje en el que se aprecian los efectos de la acción de una subjetividad crítica. Así, después de describir vívidamente la disposición espacial desorientadora del Hotel Westin Bonaventure, Jameson dice que "se añadieron códigos de colores y letreros indicadores", evidentemente en respuesta a las quejas de las personas que se perdían en el edificio. Jameson se burla de esas herramientas de orientación cognitivas, a las que considera una evidencia de "un intento lastimoso y revelador, bastante desesperado, por restablecer las coordenadas de un espacio antiguo" (1984: 44). Tal vez sea así, pero a mí me gusta pensar que son carteles políticos (en mi imaginación, alguien hace rondas nocturnas durante las cuales los cuelga) que proporcionan una salida del laberinto y a la vez transmiten el mensaje de que los arquitectos arrogantes y el gran capital nunca podrán someternos por completo.

Aquí también se podría pensar en términos de la agencia de los que solicitaron la colocación de códigos de color y letreros indicadores en el Bonaventure y fueron escuchados. Pero la agencia, lamentablemente, se asocia con el sujeto problemático del humanismo, y es por ello que se la desestima con tanta facilidad. Yo prefiero hacer hincapié en las complejidades de la conciencia incluso frente a las formaciones culturales más dominantes. Con esto no quiero decir que los actores puedan quedar "fuera de la cultura", puesto que,

22 Versión española modificada por las traductoras (N. de las T.).

23 En realidad, en el contexto de esta historia, la primera acción de agencia de Rose fue aceptar el trabajo. La historia de Rose es fascinante pero no la puedo analizar en profundidad en este capítulo.

evidentemente, eso no es posible, sino que una conciencia plenamente cultural es al mismo tiempo siempre multidimensional y reflexiva, y que su complejidad y su reflexividad constituyen los fundamentos para cuestionar y criticar el mundo en el que nos encontramos.

5. Algunas breves conclusiones

Se esté de acuerdo o no con las ideas de Jameson y Sennett sobre la conciencia posmoderna, estos autores muestran que una lectura crítica del mundo contemporáneo implica entender no solo sus nuevas formaciones políticas, económicas y sociales, sino también su nueva cultura, una cultura que, a la vez, es interpretada por los dos autores en términos de los tipos de subjetividades que tiende a producir, lo que nos conduce a la tesis principal de este capítulo, que resumiré brevemente a continuación.

He subrayado aquí la importancia de una antropología sólida de la subjetividad, como estados mentales de actores reales inmersos en el mundo social y como formaciones culturales que (al menos en parte) expresan, configuran y constituyen esos estados mentales. Extendiendo el trabajo fundamental de Max Weber, Clifford Geertz ha sido calve en este sentido debido a lo que denominé anteriormente su teoría de la cultura enfocada en la subjetividad. Más allá de Geertz, sin embargo, me interesó en particular entender la subjetividad en sus relaciones con las formas de poder (cambiantes), y en especial –como lo muestran los ejemplos de Jameson y Sennett– las formas sutiles de poder que saturan la vida cotidiana mediante experiencias temporales, espaciales y laborales. En suma, he querido explorar las formas en las que una antropología de la subjetividad puede constituir la base de la crítica cultural y permitirnos formular interrogantes incisivos acerca de la configuración cultural de las subjetividades en un mundo de relaciones de poder salvajemente desiguales así como sobre las complejidades de las subjetividades personales dentro de ese mismo mundo.

Capítulo 6

PODER Y PROYECTOS. REFLEXIONES SOBRE LA AGENCIA[1]

Las reflexiones que expongo aquí acerca de la "agencia" forman parte de un proyecto más amplio sobre un concepto que en otros textos he denominado "juegos serios" (Ortner, 1996a y 1999a). La noción de juego serio es un intento por retomar, y a la vez trascender, las importantes propuestas de la "teoría de la práctica". El supuesto fundamental de la teoría de la práctica es que la cultura (en un sentido muy amplio) construye a las personas como clases particulares de actores sociales, pero los actores sociales, mediante sus prácticas de vida concretas y variables, reproducen o transforman –y normalmente hacen las dos cosas– la cultura que los ha producido. En estos términos tan esquemáticos, la idea parece simple; sin embargo, no lo es. La elaboración teórica y la aplicación empírica de los conceptos de la teoría de la práctica han demostrado su efectividad y sus lagunas.

Como respuesta, la noción de juegos serios inició un movimiento de las propuestas de la teoría de la práctica en diversas direcciones. Al igual que en la teoría de la práctica, la vida social desde la perspectiva de los juegos serios se ve como algo que se juega activamente, se orienta a objetivos y proyectos constituidos culturalmente e integra prácticas de rutina y acciones intencionalizadas. Pero la perspectiva de los juegos serios, que ampliaré parcialmente en este capítulo, permite subrayar formas más complejas de relaciones sociales –en especial, relaciones de poder– y dimensiones más complejas de la subjetividad de los actores sociales, en particular para los fines de este ensayo, las relacionadas con la "intencionalidad" y la "agencia".

Antes de continuar con mi análisis, estimo necesario hacer algunas aclaraciones. En primer lugar, los juegos serios no tienen nada que ver con la teoría de juegos del formalismo, tan cara a las ciencias sociales más duras.[2] Las interpretaciones de la vida social por medio de los juegos serios no implican ni la

1 Agradezco a Oscar Salemink y a sus colegas y estudiantes de la Universidad Vrije de Ámsterdam por su calidez y hospitalidad, y sus provechosos comentarios acerca de las primeras versiones de este artículo. También quisiera expresar mi gratitud a Laura Ahearn, Andrew Apter, Alessandro Duranti, Antonius C. G. Robben y Timothy Taylor por sus constructivas y valiosas opiniones.

2 Un ejemplo reciente dentro de la antropología se encuentra en Acheson y Gardner (2004).

creación de modelos de la teoría de juegos ni el supuesto de que en casi todos los comportamientos sociales prevalece un tipo de racionalidad universal. Por el contrario, los "juegos serios" son formaciones culturales empáticas y no modelos de análisis. Además, desde la perspectiva de los juegos serios, los actores son culturalmente variables (y no universales) y subjetivamente complejos (y no mayormente racionales e interesados).

También es importante señalar que la idea de los juegos (serios) no es, de ninguna manera, un sustituto de una teoría formulada en torno a procesos culturales y sociales de gran escala. A pesar de que aparentemente se centra en la micropolítica, su propósito fundamental siempre implica comprender las grandes fuerzas, formaciones y transformaciones de la vida social. En el curso normal de los tipos de análisis sociales y culturales que me interesan, se avanza, en realidad, en la dirección opuesta, comenzando por las formaciones mayores para luego retroceder y llegar a los juegos serios subyacentes.

Con todo, este capítulo abarca una fracción particular de la noción de juegos serios: la de la agencia y la intencionalidad de los actores señaladas previamente. Los juegos serios siempre comprenden la función de los actores vistos como "agentes". Aun así, hay algo acerca de la palabra "agencia" que recuerda al actor occidental autónomo e individualista. Las categorías que tradicionalmente acompañan la teoría de la práctica, la oposición entre "estructura" y "agencia", parecen sugerir un individuo heroico –el Agente– contrapuesto a una entidad de tipo humanoide llamada "Estructura". Pero nada podría estar más alejado de mi modo de entender los agentes sociales, que están siempre involucrados, y nunca pueden actuar por fuera del entramado de las múltiples relaciones sociales en las que están inmersos. Así, mientras se supone que todos los actores sociales "tienen" agencia, la idea de los actores que participan con otros en los juegos serios supone que es casi imposible imaginar que el agente es libre o que es un individuo sin restricciones.

No obstante, la inmersión social de los agentes, que es central para la idea de los juegos serios, puede adoptar al menos dos formas. Por un lado, el agente siempre está inmerso en relaciones de solidaridad (futura): familiares, amigos, personas afines, parejas, hijos, padres, maestros y aliados, entre otras. Es importante señalar esto, porque algunos de los que se oponen al concepto de agencia, que la consideran un concepto burgués e individualista, se centran principalmente en los modos en que el concepto parece desestimar la "buena" inmersión de los agentes, los contextos de solidaridad que mitigan la agencia en sus formas individualistas y egoístas.

Por otro lado, el agente siempre forma parte de un entramado de relaciones de poder, desigualdad y competencia. Sin dejar de lado las relaciones de solidaridad, la omnipresencia del poder y la desigualdad en la vida social es fundamental para la definición de los juegos serios. (Si bien las versiones más

antiguas de la teoría de la práctica no soslayaban por completo las cuestiones de poder, se podría decir que esas cuestiones no formaban el núcleo de la teoría; ver la introducción al presente libro). Este capítulo se centra específicamente en la relación entre agencia y poder.

1. El problema de la agencia

La idea de "agencia" comparte muchos de los problemas propios de la noción de "sujeto" (ver el capítulo 5). Hay una clase de pensador o autor antihumanista que siente una antipatía visceral por toda alusión a cualquiera de esos dos fenómenos sospechosos. Pero para ofrecer una representación más sutil de los tipos de angustia intelectual que generan esas categorías, recurriré a la excelente introducción a *Ethnography and the Historical Imagination* (en adelante, *EHI*), de John y Jean Comaroff (1992). Los autores no representan lo que tradicionalmente se conoce como "antihumanismo". No se proponen desterrar al sujeto social de sus modelos teóricos ni a los individuos de sus historias etnográficas. Tampoco defienden la causación estructural o discursiva ni se oponen a los efectos de las acciones de sujetos y actores históricos definidos en la teoría. Sin embargo, se puede caracterizar la introducción a *EHI* como un interés extendido por "el giro humanista" (1992: 36) y la "obsesión conceptual actual por la agencia" (37).

En la introducción a *EHI*, John y Jean Comaroff plantean el desarrollo de un marco teórico general para una historia antropológica. Manifiestan dos reparos fundamentales respecto del énfasis desmesurado en la agencia, en el análisis antropológico e histórico. El primero es que, a menos que se la trate con mucho cuidado, la agencia remite a profundos etnocentrismos:

> Muchos antropólogos están atentos a las ontologías que dan preponderancia a los individuos antes que a los contextos. Es que ellas se basan en supuestos claramente occidentales; por ejemplo, que los seres humanos pueden dominar el contexto por medio de la voluntad, [y] que la economía, la cultura y la sociedad son el producto agregado de la acción y la intención individuales (J. y J. Comaroff, 1992: 10).

El segundo reparo, que en cierta forma es más medular en su proyecto, se relaciona con que el exceso de importancia otorgada a la agencia de los individuos y/o grupos lleva a una burda simplificación de los procesos implicados en la historia. Esa simplificación adopta al menos dos formas. La primera es, simplemente, que las fuerzas sociales y culturales en juego en cualquier proceso de participación histórica son infinitamente más complejas que lo que se advierte al observar las intenciones de los actores:

> La 'motivación' de la práctica social (...) siempre se da en dos niveles distintos, aunque relacionados. En primer lugar, las necesidades y los deseos (configurados culturalmente) de los seres humanos, y en segundo lugar, el pulso de las fuerzas colectivas que, potenciadas de modos complejos, operan a través de ellos (J. y J. Comaroff, 1992: 36).

Es el examen y el análisis exhaustivo del "pulso de las fuerzas colectivas" lo que, en la opinión de los autores, comienza a desestimarse cuando el peso de la tarea de análisis se vuelca a la "agencia", y eso lleva a una explicación sumamente inadecuada de lo que realmente sucede.

> [El problema] se torna particularmente visible cuando examinamos movimientos relevantes como el colonialismo europeo, en el que las acciones "heroicas" intencionales eran una motivación central, y hasta una fuerza impulsora. Aun así, desde nuestra perspectiva, ese impulso no basta para justificar la determinación de los procesos, ni siquiera dice demasiado sobre la historia (J. y J. Comaroff, 1992: 36).

La segunda dimensión de la pérdida de complejidad es, de alguna forma, una extensión de la primera. Según John y Jean Comaroff, si un análisis centrado sustancialmente en las intencionalidades de los actores pierde de vista las fuerzas sociales y culturales de gran escala en juego, también deja de ver la compleja, y altamente impredecible, relación entre las intenciones y los resultados. En especial, los autores señalan la importancia, y la preponderancia, de las consecuencias no intencionadas que se observan en todos los procesos históricos. Al referirse a su proyecto *Of Revelation and Revolution* (Jean y J. L. Comaroff, 1991; J. L. y Jean Comaroff, 1997), enfatizan en qué medida los procesos de transformación cultural funcionan continuamente de un modo imprevisible: "Los signos dispersos recogidos en [la investigación] apuntaban a la transformación social accidental más amplia realizada por los misioneros. En muchos aspectos, esta, en realidad, era contraria a sus deseos y motivaciones" (J. y J. Comaroff, 1992: 36). Lo que se quiere decir aquí es que "los deseos y las motivaciones", la materia de la intencionalidad y la agencia, a veces son, en realidad, irrelevantes para los resultados, pero como mínimo, tienen con estos una relación compleja y altamente mediada. Esa complejidad tiende, según J. y J. Comaroff, a perderse en la "obsesión por la agencia".

En mi opinión, aunque pienso que otros teóricos interesados en el tema de la agencia estarían de acuerdo conmigo, no puedo sino coincidir en que esos peligros siempre son potencialmente reales. Y no cabe duda de que ciertos tipos de estudios caen en las diversas trampas que describen J. y J. Comaroff. Pero un importante número de trabajos teóricos se ha desarrollado justamente para teorizar sobre los "deseos y motivaciones" y las prácticas de las personas

reales en el proceso social (1) sin dar "preponderancia a los individuos antes que a los contextos"; (2) sin importar supuestos occidentales como la idea de que "los seres humanos pueden dominar el contexto por medio de la voluntad, [o] que la economía, la cultura y la sociedad son el producto agregado de la acción y la intención individuales"; (3) sin desestimar "el pulso de las fuerzas colectivas"; y (4) admitiendo siempre la posibilidad permanente de consecuencias no intencionadas. El lector reconocerá aquí el marco teórico al que aludí al inicio de este ensayo (y de este libro), el de la teoría de la práctica, en la que ni los "individuos" ni las "fuerzas sociales" tienen "preponderancia", sino que hay una relación dinámica, potente, y a veces transformadora, entre las prácticas de las personas reales y las estructuras de la sociedad, la cultura y la historia.

Es interesante observar que la noción de agencia no está muy desarrollada en dos de los tres textos clave de los inicios de la teoría de la práctica: *Outline of a Theory of Practice*, de Pierre Bourdieu (1977), e *Historical Metaphors and Mythical Realities*, de Marshall Sahlins (1981). Aunque en el texto de Bourdieu aparecen actores que despliegan algo que podría pensarse como "agencia", el término no forma parte del léxico teórico ni en ese libro ni en elaboraciones posteriores de la teoría (Bourdieu, 2007). La omisión puede ser intencional, pero las especulaciones sobre este punto (es decir, sobre el antihumanismo persistente en la obra de Bourdieu) exceden el alcance de este ensayo. Sin embargo, podría ser relevante el hecho de que no habría un término francés para lo que los teóricos de la ciencia social estadounidense y británica denominan *agency*, algo de lo que me enteré recientemente, cuando se tradujo al francés un artículo mío.[3] El término tampoco aparece en el libro de Marshall Sahlins, en parte, según creo, debido a la influencia francesa en la obra de este autor y también porque su interés en la transformación histórica lo llevó a teorizar sobre los "acontecimientos" y su dinámica en lugar de sobre los agentes y la agencia.

La agencia adquiere importancia, en cambio, en el tercero de los textos fundacionales, *Central Problems in Social Theory*, de Anthony Giddens (1979b). Y ha sido importante para la obra de teóricos estadounidenses que continuaron desarrollando la teoría de la práctica, como William H. Sewell Jr. y yo misma.[4] El sesgo angloamericano a favor de la agencia en los textos de teoría de la práctica da cierto crédito a la idea de que la agencia es una forma de individualismo occidental. Aun así, creo que sería un grave error pensar que la agencia no es más que un elemento de la etnopsicología norteamericana que no puede

3 Por este motivo, la aparición ocasional del término en traducciones al inglés de la obra de Bourdieu puede deberse a las preferencias léxicas del traductor. Pienso que la mejor aproximación para "agencia" en francés sería *action*, término con connotaciones algo diferentes. Bourdieu, sin embargo, sí emplea "agente" y "actor" indistintamente, elección que, en apariencia, no representa una postura teórica particular.

4 El tema de la agencia despierta cada vez más interés entre los arqueólogos estadounidenses; se podría afirmar que es un tema que está en boga. Ver, entre otros, Dobres y Robb (2000) y Dornan (2002).

transferirse a otros contextos culturales, o incluso a la "humanidad" en general. Ahora examinaré en profundidad estos fundamentos teóricos y filosóficos.

2. Definición de agencia

Las dos cuestiones que han de tenerse en cuenta para definir la agencia quizá se aborden mejor aclarando una serie de elementos: (1) el interrogante de si la agencia implica, inherentemente, "intenciones"; (2) la simultaneidad del carácter universal y de construcción cultural de la agencia; y (3) la relación entre agencia y "poder". Describiré aquí cómo fueron explicados estos elementos por otros autores y daré mi opinión sobre cada uno de ellos.[5]

Antes de seguir adelante, creo necesario repetir que la "agencia" nunca es un objeto en sí, sino que siempre forma parte de un proceso de lo que Giddens denomina estructuración, es decir, la configuración y reconfiguración de formaciones sociales y culturales más amplias. Como pretendo dar aquí una definición de agencia, en esta sección puede parecer una especie de objeto psicológico aislado, pero corregiré esa (mala) impresión en la última parte de este ensayo.

2.1. Intencionalidad

Comienzo con el tema de la intencionalidad porque, en cierto modo, este concepto llega al núcleo del significado de agencia. Aquí, el significado de "intencionalidad" incluye un amplio rango de estados cognitivos y emocionales, en varios niveles de la conciencia, que se dirigen a un fin determinado. Así, la intencionalidad en la agencia puede contener planes y tramas y programas altamente conscientes; objetivos, fines e ideales algo más nebulosos y, finalmente, deseos, exigencias y necesidades que pueden estar enterrados en la profundidad o percibirse en un plano bastante consciente. En pocas palabras, la intencionalidad como concepto comprende todas las formas en que la acción está dirigida, cognitiva y emocionalmente, hacia un propósito.

Al analizar esta cuestión, los teóricos tienden a formar un continuo. En un extremo se ubican las que yo denomino definiciones "blandas" de la agencia, en las cuales la intención no es un componente central. Entre los ejemplos se encuentran: "la sensación de que el individuo es un ser social autorizado" (Ortner, 1996a: 10); "la capacidad de actuar mediada por factores socioculturales" (Ahearn, 2001b: 112); "la propiedad de las entidades (i) que ejercen cierto nivel de control sobre su propio comportamiento, (ii) cuyas acciones en

5 No me ha sido posible abarcar a todos los autores que estudiaron uno u otro aspecto de la cuestión de la agencia, pero destaco, en especial, a Keane (2003).

el mundo afectan a otras entidades (...) y (iii) cuyas acciones son el objeto de una evaluación..." (Duranti, 2004: 453); y "la corriente de intervenciones causales reales o posibles de seres corpóreos en el proceso continuo de eventos en el mundo" (Giddens, 1979b: 55).

En algunos casos, los autores que dan ese tipo de definiciones "blandas" no se explayan sobre la cuestión de la intencionalidad. Sin embargo, Giddens sí explica la relación entre intencionalidad y agencia, pero lo hace en un sentido de relación "blanda". Reconoce "el carácter intencional o deliberado del comportamiento humano", pero al mismo tiempo señala la "'intencionalidad' como un *proceso*. Tal intencionalidad es una característica de rutina de la conducta humana y no significa que los actores tengan objetivos definidos conscientes durante el curso de sus actividades" (Giddens, 1979b: 56). Dicho de otro modo, reconocer la intencionalidad como una disposición general de los seres humanos en cuanto agentes es una postura aceptable; verla como "objetivos definidos conscientes" es más problemático.[6] Esto es así por varias razones. En primer lugar, porque lo que presentan discursivamente los actores como intenciones son, muchas veces, racionalizaciones *a posteriori* (57); en segundo lugar, porque –y aquí el término problemático es "conscientes"– Giddens quiere hacer espacio para el inconsciente freudiano en una teoría de la acción (58); y, por último, porque –tal como proponen también J. y J. Comaroff– prestar demasiada atención a las intenciones explícitas eclipsa el hecho de que la mayoría de los resultados sociales son, en realidad, consecuencias no intencionadas de la acción (59).

No estoy en desacuerdo con estas puntualizaciones. Se ha de tener cuidado con la intencionalidad por todas las razones que señala Giddens (y también J. y J. Comaroff). Aun así, si se encara la intencionalidad con un enfoque blando, se pierde la distinción, que, en mi opinión, se debe mantener, entre las prácticas de rutina, por un lado, y la "agencia" vista como una acción más intencionalizada, por el otro.

En el otro extremo del continuo, se encuentran los pensadores que ubican la intención (en varios sentidos) en una posición mucho más central para el concepto de la agencia. Por ejemplo, Charles Taylor, no en su artículo sobre la agencia (Taylor, 1985a) sino en "The concept of a person" (Taylor, 1985b: 99), afirma: "Decir que los objetos importan a los agentes es decir que se pueden atribuir propósitos, deseos, aversiones a ellos...". Pero la versión más elaborada de esta postura se encuentra en el ensayo, que ya es un clásico, de William H. Sewell Jr. "A theory of structure: Duality, agency, and transformation" (Sewell, 1992). Las definiciones de agencia que proporciona Sewell siempre

6 Duranti (2004) sigue mayormente a Giddens en este aspecto, pero en un artículo posterior (2006) adopta una postura dentro del extremo más duro del espectro.

están plenas de intenciones en el sentido más amplio; es decir, siempre parecen proyectarse hacia delante, así como hacia "objetivos definidos", al menos de modos más activamente motivados que en las prácticas de rutina. Así, define primero agencia como "los intentos y las transacciones motivadas que constituyen la superficie experimentada de la vida social" (2). Luego define "la capacidad de agencia" como la capacidad "de desear, de formar intenciones y de actuar de forma creativa" (20). Por último, cuando describe las formas en las que la agencia puede ser tanto colectiva como individual, afirma que la "agencia supone una capacidad para coordinar las acciones propias con las de los demás y contra las de los demás, para llevar a cabo proyectos colectivos, para persuadir, para coaccionar..." (21).[7]

Comparto la concepción "dura" que plantea Sewell de la agencia por la razón que ya he mencionado, es decir, porque es el papel fuerte de la intencionalidad activa (si bien no necesariamente del todo "consciente") en la agencia lo que, desde mi punto de vista, la distingue de las prácticas de rutina. No hay, por supuesto, una línea divisoria precisa entre ambas, sino una especie de continuo entre las prácticas de rutina que se llevan a cabo con poca reflexión y planificación, y los actos agentivos que intervienen en el mundo con algo en mente (o en el corazón). Pero me parece que merece la pena tratar de mantener la distinción que define los dos extremos del espectro.

2.2. La construcción cultural de la agencia

Todos los teóricos están de acuerdo en que la agencia es, en cierto sentido, universal y que forma parte del carácter humano fundamental. William Sewell explícitamente dice que "la capacidad de agencia (...) es inherente a todos los humanos" (Sewell, 1992: 20). Duranti señala que "todas las lenguas tienen estructuras gramaticales que parecen diseñadas para representar la agencia" (Duranti, 2004: 467). Charles Taylor (1985a) simplemente oscila entre "agente" y persona, individuo y ser humano.[8]

7 A medio camino entre los enfoques más blandos y los más duros del papel de la intencionalidad en la agencia, se encuentra la cuestión de la improvisación, que, desde un principio, ha sido una categoría fundamental en la teoría de la práctica. En Bourdieu, representa la idea de que el *habitus*, el sistema internalizado de las disposiciones culturales a la acción, no es un conjunto de reglas inflexibles, sino un conjunto de límites dentro de los cuales un actor puede improvisar. Aun así, la improvisación tiene lo que puede pensarse como un extremo blando y un extremo duro. En el blando, es parecida a la improvisación en el *jazz*, una especie de juego con las posibilidades inherentes a las formas musicales por puro placer estético y emocional. Pero en el extremo duro, se asocia fuertemente a la intencionalidad. El actor tiene cierta intención en mente; hay quizás un modo cultural estándar de concretar esa intención, pero por alguna razón está bloqueado; el actor, entonces, improvisa una solución alternativa para concretar esa intención. La improvisación se asemeja al bricolaje de Lévi-Strauss: el uso creativo de las posibilidades disponibles para alcanzar un objetivo o un propósito. Merece la pena observar que la mayoría de los ejemplos de improvisación de Bourdieu son de este último tipo. Ver también la tan comentada historia de la mujer que trepó por una casa en Holland *et al.* (1998).

8 Ver también Mohanty (1989).

Existe, además, un acuerdo general acerca de que la agencia se construye siempre cultural e históricamente. Sewell recurre a la analogía con la capacidad de lenguaje. Así como todos los humanos tienen capacidad de lenguaje pero deben aprender a hablar una lengua en particular, también tienen capacidad de agencia, pero las formas específicas que adopta difieren según la época y el lugar.

Los distintos autores varían en la importancia que otorgan a los distintos dominios de la vida social en cuanto elementos que dan forma a la agencia. Charles Taylor, de un modo bastante general, y Laura Ahearn y Alessandro Duranti, de un modo más específico, hacen hincapié en las relaciones entre lenguaje y agencia. Para Giddens, el nivel más relevante es el de las prácticas y las interacciones sociales. Sewell invoca primordialmente "los esquemas que forman parte de todos los repertorios culturales", impuestos y procurados en la formación de deseos, cursos de acción, etcétera (Sewell, 1992: 8). La noción de esquemas culturales en ese sentido ha sido central en algunos de mis trabajos también, desde mis primeras aproximaciones a los "escenarios clave" (Ortner, 1973) hasta el estudio de los esquemas culturales (*sherpas*) de *High Religion* (Ortner, 1989a). Y por último, la agencia se forma, y también se nutre o enmagrece, de un modo diferencial bajo diferentes regímenes de poder, lo que nos acerca a la última dimensión de la definición del término.

2.3. La relación entre agencia y poder

Muchos pensadores que se han ocupado de cuestiones relativas a la agencia dejan de lado los temas que tienen que ver con el poder[9] más allá de una suerte de noción general de que la agencia es la capacidad de alterar las cosas. Desde mi punto de vista, sin embargo, agencia y poder social están íntimamente ligados, en un sentido relativamente fuerte. Por ello, a continuación haré una breve reseña de los autores que prestan a este tema una atención sistemática.

Laura Ahearn (2001b), primero, inicia su ensayo "Language and agency" con el interrogante "¿por qué la agencia ahora?" y responde, en parte, relacionándola con el surgimiento de movimientos sociales y políticos en la década de 1970. Esto quiere decir que la emergencia de una problemática en torno a la "agencia" tuvo sus raíces en cuestiones de poder desde un principio.

En parte como resultado de esa historia, la "agencia" pasó, en el pensamiento de muchas personas, a ser un equivalente de "resistencia". Ahearn afirma correctamente, sin embargo, que "la agencia oposicional es solo una de las muchas formas de agencia" (2001b: 115). Aun así, queda claro que las

9 No intentaré proporcionar una definición sistemática de poder porque hacerlo implicaría prolongar indefinidamente este ensayo. El contexto servirá para aclarar, espero, los distintos usos que hago del término.

cuestiones de poder concebidas más globalmente son centrales en la idea de agencia de Ahearn. No es que la dominación y la resistencia sean irrelevantes, sino que las emociones humanas, y por ende las cuestiones de agencia, enmarcadas dentro de relaciones de poder y desigualdad, siempre son complejas y contradictorias (Ahearn, 2001b: 116; ver también el capítulo 1 de este libro).

Si Ahearn aborda la complejidad de motivaciones e intencionalidades generadas en las relaciones de poder, Giddens (1979b) traslada la discusión acerca de la agencia y el poder a su teoría más amplia de la estructuración. Por un lado, sostiene que "el concepto de acción [un término que a veces sustituye por *agencia*] está lógicamente vinculado con el de poder, entendido este como capacidad de transformación" (1979b: 88). Por otro lado, esa capacidad de transformación de los agentes es solo una de las dimensiones del funcionamiento del poder en los sistemas sociales. También funciona como lo que Giddens distingue como "dominación", es decir, la integración del poder en estructuras objetivadas como instituciones y discursos. A su vez, los dos conceptos están entrelazados a través de su idea de la "dualidad de la estructura" (91-92) mediada por "recursos". Pero aquí el análisis se torna algo oscuro.

Cuando examina la noción de recursos de Giddens, Sewell asegura que la confusión no reside únicamente en la mente del lector: "Concuerdo con Giddens en que toda noción de estructura que pase por alto las asimetrías de poder es decididamente incompleta. No obstante ello, [el uso de] una noción subteorizada de recursos (...) solo logra crear confusión" (Sewell, 1992: 9). Más adelante, aclara qué significan recursos, cómo se ven afectados estos por el poder y cómo todo ello se integra en el significado de agencia:

> Por desigual que sea la distribución de recursos, en cierta medida los recursos humanos y no humanos son controlados por todos los miembros de la sociedad, independientemente de cuán desposeídos u oprimidos sean estos. De hecho, concebir a los seres humanos como agentes en parte significa concebirlos como empoderados por el acceso a los recursos de uno u otro tipo (Sewell, 1992: 9-10).

Sewell retoma el tema del poder en la sección del artículo titulada "Agency". Sostiene que (y aquí concuerda con Giddens) la "agencia no se opone sino que (...) es un elemento constitutivo de la estructura" (Sewell, 1992: 20). Es aquí donde destaca la universalidad de la agencia humana a la que aludí anteriormente. Pero más adelante se refiere a los diferenciales de poder y a los modos en los que afectan la capacidad de agencia de las personas y las formas que esta adopta:

> Es (...) importante (...) insistir en que la agencia ejercida por distintas personas dista de ser uniforme, que la agencia difiere enormemente tanto en su tipo como en su

> alcance. Los tipos de deseos que pueden tener las personas, las intenciones que pueden formar y las clases de transposiciones creativas que pueden realizar varían sustancialmente entre un mundo social y otro (...). Las estructuras (...) empoderan a los agentes de modo diferencial, lo que implica que encarnan los deseos, las intenciones y el conocimiento de los agentes también de modo diferencial. Las estructuras, y las agencias humanas que otorgan, están cargadas de diferencias de poder (Sewell, 1992: 20-21).

Ahearn, por un lado, y Giddens y Sewell, por otro, abordan el nexo entre agencia y poder de modos bastante diferentes. Pero lo que quiero hacer aquí no es tanto marcar el contraste (aunque podría ser un ejercicio interesante), sino simplemente concordar con todos ellos en que una teoría fuerte de agencia (y más globalmente, una teoría de la práctica transformada) debe estar estrechamente vinculada a cuestiones de poder y desigualdad. El resto del capítulo estará dedicado a la naturaleza de ese vínculo.

N. B.: Muchos de los principales ejemplos de las secciones que siguen están tomados de estudios de género. Esto no ha sido totalmente intencional; en principio, no me interesaba escribir sobre la agencia como un tema de género. No obstante, no cabe duda de que, en una gran cantidad de casos, los ejemplos más gráficos de las relaciones entre agencia y poder se encuentran en el ámbito de las relaciones de género. Pero, por supuesto, las cuestiones que tienen que ver con la agencia trascienden ese tipo de relaciones. Así, aquí el género está presente por sí mismo pero también en representación de una serie de otras formas de poder y desigualdad, como quedará claro en el transcurso de mi argumentación.

3. Tres ensayos breves sobre agencia y poder

En términos generales, se puede decir que la noción de agencia tiene dos campos de significado, ambos señalados en la discusión precedente. En un campo, la "agencia" se vincula con la intencionalidad y la prosecución de proyectos (definidos culturalmente).[10] En otro campo, el significado de agencia tiene que ver con el poder, con actuar en un marco de relaciones de desigualdad social, de asimetría y fuerza. De hecho, la "agencia" nunca es simplemente una cosa o la otra. Sus dos "caras" –(la que persigue) "proyectos" o (la que ejerce o se resiste al) "poder"– se combinan o se yuxtaponen o conservan su carácter distintivo pero se entrelazan en una relación que se asemeja a una cinta

10 Empleo la palabra "proyectos" en el sentido sartreano, en especial como aparece en *Search for a Method* (Sartre, 1968). En este importante texto, Sartre se aleja definitivamente de su insistencia en la libertad de la agencia.

de Moebius. Además, el poder en sí tiene un doble filo: opera desde arriba dominando y desde abajo resistiendo. Así, la hélice de Moebius se torna más compleja. La idea parece bastante densa, y con los ejemplos que siguen pretendo mostrar cómo se presentan los conceptos en la práctica.

3.1. La construcción textual de la agencia

Iniciaré esta sección con el análisis de algunos cuentos de los hermanos Grimm.[11] Como ya he observado, si bien en cierto sentido la agencia es una capacidad que poseen todos los seres humanos, su forma y, de alguna manera, su distribución se construyen y se sostienen culturalmente. Así pues, en esencia, este ejercicio permitirá ver en detalle lo que podría denominarse la política de la agencia, el trabajo cultural que se requiere para construir y distribuir agencia como parte del proceso de construcción apropiada de individuos con género, y, en consecuencia, empoderados de modo diferencial.[12]

Los hermanos Grimm reelaboraron y redactaron sus cuentos en un lugar y un momento en particular: la Alemania de principios del siglo XIX. Desde luego, se podría examinar la relación entre sus actos de inscripción y su contexto histórico, pero el ejercicio tendría otro cariz muy distinto del que me interesa. También se podrían investigar las formas variables en las que se escuchaban, interpretaban y empleaban esos cuentos en la práctica social ordinaria, pero ese también sería otro tipo de ejercicio. Mi propósito aquí es más modesto: simplemente, deseo acercarme a lo que podría denominarse la política narrativa que participa en la construcción de la agencia en un conjunto particular de historias, algo que, al menos en mi opinión, salta a la vista en los textos.

Como se verá más adelante, la presencia o la ausencia de agencia se expresa en los cuentos principalmente mediante el lenguaje de la actividad y la pasividad. La actividad se relaciona con la prosecución de "proyectos"; la pasividad tiene que ver no solo con abstenerse de perseguirlos sino, en cierta forma, con abstenerse, incluso, del deseo de perseguirlos. En primer lugar, debo señalar que, por lo general, los únicos personajes femeninos con actividad constante son malvados: las madrastras y las brujas malas que persiguen proyectos malignos y buscan realizarlos por medios funestos. Volveré a ocuparme de estos personajes más adelante. Ahora quiero centrarme en las heroínas, las niñas y las jóvenes princesas que son las protagonistas de los cuentos.[13] La mayoría de las heroínas caen en la categoría de "héroe-víctima", según el

11 Una versión abreviada del desarrollo de esta idea figura en una sección de Ortner (1996a). La presente versión, más detallada, tiene su origen en un artículo inédito (Ortner, 1991).

12 Los cuentos han sido interpretados en repetidas ocasiones (ver en especial Bettelheim, 1994; Barzelai, 1990; Zipes, 1993; Orenstein, 2003).

13 Es interesante notar que la cantidad de cuentos con protagonistas femeninas es prácticamente la misma que la de relatos con protagonistas masculinos.

experto en cuentos populares Vladimir I. Propp (1987). Si bien la heroína es la protagonista, el relato avanza impulsado por las cosas malas que le suceden y no porque ella inicie acciones, como en el caso de la mayoría de los héroes masculinos. Así, la pasividad es, en cierta medida, parte integrante de la mayoría de esas niñas desde el inicio.

Sin embargo, un análisis más profundo de los cuentos indica que muchas de las heroínas-víctima asumen papeles de agencia activa en la primera parte de los cuentos. Si bien las desgracias iniciales les suelen ocurrir por causa de una agencia externa, a veces las protagonistas toman las riendas y conducen la acción, y así se convierten –transitoriamente– en heroínas embarcadas en una búsqueda activa reservada normalmente a los héroes masculinos. Pero –y esto es decisivo en la política (de género) de la agencia– invariablemente reciben un castigo por eso. Sistemáticamente, y muchas veces sin la menor compasión, la acción las obliga a renunciar a su actitud activa y a la posibilidad de expresar y llevar a cabo proyectos, incluso cuando estos son altruistas.

En el nivel más sencillo, considero que esos cuentos son relatos de "iniciación", de pasaje de la niñez a la adultez. En el caso de los héroes niños, esa iniciación está representada por una manifestación concreta de la agencia en la resolución de un problema, el hallazgo de un objeto perdido, la muerte del dragón, el rescate de la doncella que sufre. En las heroínas, sin embargo, la iniciación implica casi siempre el abandono de la agencia. Las niñas agentivas, las que se involucran demasiado en la acción, reciben algún tipo de castigo. La forma menos frecuente de castigo, primero, es la negación del pasaje a la adultez. Cinco de los cuentos estudiados tienen heroínas que son totalmente activas y exitosas en la realización de sus proyectos. En una versión de "Caperucita Roja", por ejemplo, la niña y su abuela suben al techo de la casa, matan al lobo y hacen salchichas con él. En "Hansel y Gretel", la que mata a la bruja es la niña. En esos y en otros casos de heroísmo femenino activo y particularmente exitoso, la niña no llegan a alcanzar lo que consigue la mayoría de las heroínas de Grimm, es decir, la marca de la adultez femenina: el matrimonio.[14] En cambio, regresa a su casa al final del cuento y el pasaje a la adultez no se produce.

En los cuentos más comunes, la heroína se casa al final. Pero si ha sido una protagonista activa desde el principio (y, a veces, aunque no lo sea), invariablemente es sometida a varias pruebas antes de merecer la boda con el príncipe, o con cualquier joven, para el caso. En las pruebas siempre hay símbolos y prácticas de total pasividad y/o de total inactividad, así como de

14 En "Los siete cuervos", la niña sale en busca de los hermanos, a quienes encuentra y rescata gracias a su ingenio y casi sin ayuda de nadie. En "La novia del bandolero", la muchacha recibe la ayuda de una anciana y entre las dos entregan a los bandidos, que son ejecutados. Y en "Piñoncito", la niña se las arregla para evitar que su hermano caiga en manos de una bruja malvada.

humildad y subordinación. En "El amadísimo Rolando",[15] la niña salva su vida con astucia al principio y luego la suya y la de su amado, pero su amado le paga por ese sacrificio comprometiéndose con otra. Como respuesta, la heroína se convierte en piedra (totalmente inerte), después en flor (la muchacha espera que así alguien la pise y la aplaste) y, por último, se dedica a limpiar la casa de un pastor durante un tiempo antes de casarse con su amado al final. En "Los doce hermanos" y "Los seis cisnes",[16] la heroína se embarca activamente en la búsqueda y rescate de sus hermanos. A pesar de sus buenas intenciones, sin embargo, la niña los perjudica como consecuencia de sus esfuerzos para salvarlos y pasa siete años rodeada de silencio y austeridad (en el primer cuento, la protagonista les cose camisas a los hermanos y en el otro, simplemente pasa siete años hilando) antes de que la historia termine en boda.

Si todos los tipos de agencia han de ser castigados, incluso los de las niñas "buenas", el castigo es peor para los personajes femeninos "malos": las brujas y las madrastras malvadas. Esas mujeres son sumamente agentivas: tienen proyectos, planes, tramas. Obviamente, todas terminan muy mal. Después de tratar de asesinar, sin éxito, a Blancanieves, por ejemplo, la madrastra/bruja está entre los invitados de la boda de su hijastra con el príncipe, pero en la fiesta la obligan a ponerse unos zapatos de hierro incandescente y a bailar con ellos hasta que muere. Como ella y otros personajes parecidos hacen cosas terribles, los castigos parecen justificados en el plano moral; sin embargo dentro del modelo general de castigo a toda forma de agencia femenina, parece atinado afirmar que lo que se castiga es tanto la transgresión moral como el exceso de agencia.

En suma, es posible tomar los cuentos como formaciones culturales que construyen y distribuyen agencia de maneras específicas como parte de la política cultural de creación apropiada de individuos con género en ese tiempo y lugar particular. Desde la perspectiva del actor, el "proyecto" del cuento es el proyecto de madurar, de hacer lo que ha de hacerse para convertirse en hombre o mujer adultos. En la política cultural de la diferencia y la desigualdad de género de la que se nutren los cuentos, sin embargo, madurar significa que las dos partes de la relación que en definitiva es desigual no pueden "tener" agencia a la vez. Esto se expresa con el lenguaje de (la complementariedad de) la actividad y la pasividad. El príncipe no puede ser un héroe si la princesa se rescata sola[17] o, lo que es peor, si lo rescata a él.[18]

15 Una variante de "Piñoncito".

16 Variantes del mismo cuento y de "Los siete cuervos".

17 Ver también la descripción del caso de Shahbano, que aparece en el capítulo 2 de este libro.

18 Vale la pena pensar en los diversos *loci* de poder en los cuentos y en las distintas relaciones entre

Pero un análisis de textos como los cuentos de los hermanos Grimm nos hace acotar la mirada a la construcción cultural de sujetos sociales como agentes (o no), es decir, a la psicología constituida culturalmente de los participantes en juegos serios. En lo que queda de este capítulo, no obstante, pasaré al nivel más amplio en el que la relación (o las relaciones) entre agencia y poder se organizan antes en los juegos serios de la cultura y la historia.

3.2. Proyectos en los márgenes del poder

Desde hace mucho tiempo me interesa la cuestión de cómo las personas viven una vida significativa desde el punto de vista cultural en situaciones de dominación a gran escala ejercida por un otro poderoso. Entre esas situaciones se destacan la esclavitud, el colonialismo y el racismo. Este es el tema principal, por ejemplo, de *Life and Death on Mt. Everest* (Ortner, 1999a), donde describo las formas en que los *sherpas*, a pesar de la carga que soportan tras un siglo como guías de montaña en el Himalaya, conservan zonas culturalmente "auténticas" en su vida. No me refiero a que esas zonas estén exentas de la presencia masiva del alpinismo, sino simplemente a que tienen menos influencia de esa actividad que de las relaciones sociales y políticas de los *sherpas* y de sus propias intenciones, deseos y proyectos constituidos culturalmente. Se podría resumir la idea como la vida cultural "en los márgenes del poder".

En este tiempo prolongado en el que se están explorando las historias de la antropología y el colonialismo, muchas veces vinculadas entre sí, y en el que se están reconsiderando las prácticas mismas de la antropología a la luz de esas historias, parece relevante dirigir la mirada a la cuestión de la "autenticidad" cultural a la sombra de formas de poder masivas y culturalmente (así como físicamente) hostiles. Ante esto, muchos antropólogos han enfatizado el grado en que el colonialismo forma y deforma las sociedades en cuestión, de modo tal que lo que han observado en el trabajo de campo prácticamente no posee autenticidad cultural sino que es, en gran medida, un producto occidental y/o colonial. Claramente, esta postura en su versión extrema tendería a replicar, en el plano intelectual, los pecados del colonialismo histórico.[19]

---

poder y "agencia". La agencia está directamente igualada con el poder en el caso de las madrastras malvadas, pero en los niños y las niñas, los príncipes y las princesas, la relación entre agencia y poder es más oblicua e indirecta. El "poder" que otorga agencia a los chicos y se las quita a las muchachas no está en manos de ningún agente en particular sino que forma parte de un orden cultural mayor tal como está codificado, entre otras cosas, en los cuentos. Esto ilustra claramente la distinción que hace Giddens entre el poder, que es interpersonal, y la dominación, que es estructural. Es evidente que los dos niveles o modalidades se nutren uno del otro: las prácticas de poder reproducen la dominación estructural, mientras que esta habilita, y se podría decir, empodera las prácticas de poder.

19 Said (1990) observa que gran parte de los académicos occidentales reproducen supuestos colonialistas. Pero probablemente él no vio la ironía de que, a veces, esa clase de supuestos colonialistas son recreados por estudiosos bienintencionados que, precisamente, tratan de superarlos.

Contra esta postura, sería importante encontrar distintas formas de pensar estas cuestiones.[20]

El ejemplo de "poder" sería aquí el colonialismo en el sur de África, un tema del que se ocupan Jean y John Comaroff en los dos volúmenes de *Of Revelation and Revolution*.[21] Los autores hacen una brillante interpretación de "larga conversación" entre los misioneros metodistas y los tswana, y de los distintos modos en que la conciencia tswana se ha ido transformando con el tiempo por influencia de las ideas y las prácticas introducidas por los misioneros.

Pero ahora tomaré otros elementos de la obra de J. y J. Comaroff. Al estudiar sus datos, pensé que sería útil hacer una distinción somera entre las dos modalidades de agencia mencionadas al principio de esta sección. En una modalidad, la agencia se relaciona con ideas de poder, incluidas la dominación y la resistencia; en la otra, se vincula con la intención, los proyectos (culturalmente constituidos) de los individuos en el mundo y su capacidad de sostenerlos y representarlos. Una vez más, he de señalar que no son dos "objetos" distintos, aunque he perdido las esperanzas de encontrar una terminología fiel que los muestre como son. En un plano epistemológico, el contraste se aprecia entre los dos campos de significado a los que aludí anteriormente. En el plano etnográfico, sin embargo, lo que está en juego es un contraste entre el funcionamiento de la agencia en las relaciones de poder masivo, como el colonialismo o el racismo, y el funcionamiento de la agencia en contextos en los que esas relaciones pueden estar contenidas, aunque sea momentánea o parcialmente. Se trata de una cuestión no tanto de objetos como de contextos.

Volveré por un momento a las categorías para ocuparme de la agencia como poder. En el uso probablemente más común, "agencia" puede ser prácticamente un sinónimo de las formas de poder que las personas tienen a su disposición, de su capacidad de actuar por sí mismas, tener influencia en otras personas y en los acontecimientos, y ejercer cierto control de sus vidas. En este sentido, la agencia es relevante tanto para la dominación como para la resistencia. Quienes están en posiciones de poder "tienen" –legítimamente o no– lo que podría calificarse de "mucha agencia"; aun así, a los dominados siempre conservan algunas capacidades, a veces, muy significativas, para ejercer cierta

20 Probablemente, los mejores trabajos dentro de esa línea alternativa sean los de Robin D. G. Kelley sobre la cultura popular, política y musical de los afroamericanos (ver, por ejemplo Kelley, 1997).

21 Esta sección está inspirada en un artículo titulado "Specifying agency: The Comaroffs and their critics", presentado en un congreso de la Asociación Americana de Antropología en una mesa redonda dedicada al volumen 2 de *Of Revelation and Revolution*. Los Comaroff escribieron una respuesta a los artículos y tanto estos como la respuesta se publicaron en un número especial que reúne las ponencias (2001). En la versión de mi artículo para el congreso y en la publicada después, expreso mis comentarios como una crítica de algunos de los análisis que aparecen en el libro. No quiero avanzar por ese camino, en parte porque me convencieron algunas de las defensas del texto presentadas por los autores en su réplica y en parte porque, con el tiempo, me doy cuenta de que estamos del mismo lado respecto de los temas intelectuales y políticos en cuestión, incluso cuando nuestros enfoques difieren.

influencia en los modos en que se desarrollan los acontecimientos. La resistencia, entonces, también es una forma de "poder-agencia", y en la actualidad contamos con un elaborado repertorio teórico para analizarla. La resistencia contiene desde la rebelión total en un extremo, pasando por varias formas de lo que James Scott (1985) tan acertadamente denomina "arrastrar los pies", hasta –en el otro extremo– una especie de aceptación compleja y ambivalente de las categorías y las prácticas dominantes que siempre se modifican en el momento mismo en que se las adopta. Instancias de todo el espectro de la "resistencia" (si bien J. y J. Comaroff evitan emplear ese término) se encuentran en *Of Revelation and Revolution*, pero es el último tipo el que ocupa un lugar central y aparece más desarrollado en el texto: la aceptación ambivalente de muchos tswana de las categorías y las prácticas de los misioneros, junto con una constante reformulación y reencuadre de estas según sus propias formas de ver el mundo y de actuar en él.

La agencia del poder (desigual), tanto de la dominación como de la resistencia, se puede comparar con la segunda gran modalidad de agencia, la de las intenciones, propósitos y deseos formulados en términos de "proyectos" establecidos culturalmente. La agencia de los proyectos es, desde ciertos puntos de vista, la dimensión más fundamental de la idea de agencia. Es esta clase de agencia la que se interrumpe y se niega a los subordinados, como ocurre en los ejemplos de las niñas activas y con objetivos propios de los cuentos de los hermanos Grimm. También es la que prospera en forma de poder para los poderosos, cuya dominación de otros no suele ser un fin en sí mismo sino una herramienta al servicio de la realización de los propios proyectos. Y, por último, es esta agencia de los proyectos la que los menos poderosos desean cobijar y proteger con la creación o la protección de sitios que están, literal o metafóricamente, "en los márgenes del poder".

¿Cómo se verían, entonces esos proyectos culturales? Muchos son simples "objetivos" individuales, como en el caso de la heroína que desea crecer, casarse con el príncipe y vivir feliz para siempre. Aquí queda clara la noción de agencia como "intención" y "deseo" individuales, aunque nunca se debe perder de vista el hecho de que los objetivos están construidos culturalmente en su totalidad. Pero muchos proyectos son verdaderos "juegos serios" en los que sujetos con múltiples posiciones juegan intensamente mientras persiguen objetivos culturales en una matriz de desigualdades locales y diferenciales de poder.

Como ejemplo de ese tipo de proyectos, volveré a los meticulosos análisis de la política, el parentesco y el matrimonio de los tswana en el período precolonial (ver, en especial, J. L. Comaroff y Jean Comaroff, 1981; J. L. Comaroff, 1987; Jean y J. L. Comaroff, 1991: capítulo 4). Se aprecia en ellos el fuerte valor cultural otorgado a las carreras políticas masculinas, en las que los hombres tswana buscaban mejorar su posición en comparación con las

familias reales, los rivales locales, etcétera. Aprendemos que esos hombres buscaban "comerse" a sus rivales y consolidarse como patrones en un régimen clientelista. Vemos que las relaciones de parentesco y los matrimonios arreglados se organizaban para promover esas carreras.

En primer lugar, este es un ejemplo de la agencia orientada a perseguir proyectos (culturales). No se trata de actores heroicos o de individuos únicos ni de estrategias burguesas; tampoco de prácticas de rutina que exigen poca reflexión. En cambio, tiene que ver con la vida (relativamente ordinaria) organizada socialmente en términos de proyectos constituidos culturalmente que le otorgan significado y propósito. Los individuos buscan lograr objetivos valiosos en un marco propio y con sus propias categorías de valor.

Aun así, este tipo de agencia tampoco es libre. Las rivalidades políticas son generadas por diversos órdenes de asimetrías sociales y políticas y/o rivalidades entre jefes y gente común, hombres libres y siervos, padres e hijos, mujeres y hombres, familia paterna y familia política, etcétera. Dicho de otro modo, los deseos o intenciones culturales emergen de diferencias sociales y diferenciales de poder definidos estructuralmente. Por ello, como comenté antes, los proyectos culturales de este tipo son, en sí, juegos serios o la interacción social de objetivos culturales organizados dentro de relaciones de poder locales y en torno a ellas. Así, el punto no es que la prosecución de proyectos culturales sea algo totalmente independiente de las relaciones de poder, sino todo lo contrario, como queda en evidencia en la política de los hombres tswana. Pero el propósito de hacer la distinción entre agencia en el sentido de poder y agencia en el sentido de (prosecución de) proyectos es que la primera se organiza en torno a un eje de dominación y resistencia, y, por lo tanto, se define en gran medida en los términos de la parte dominante, en tanto que la segunda se define por la lógica local de lo bueno y lo deseable y la forma de conseguirlos.

Un segundo ejemplo, algo más complejo, es el de las mujeres tswana. En sus primeros ensayos, Comaroff se explaya sobre las desventajas considerables de las mujeres en la sociedad tswana. En la división tradicional del trabajo, las mujeres se dedicaban a las tareas agrícolas, que eran bastante arduas. Esa carga de trabajo estaba compuesta por ciertos tipos de poderes y exigencias de mando vinculados con la agricultura. Además, las mujeres eran vistas culturalmente y reinterpretadas ritualmente como inferiores y subordinadas (Jean Comaroff, 1985). Una característica específica de los ritos de iniciación consistía en que a las niñas se las instruía en la "obediencia pasiva" y la "resistencia dócil" (1985: 115, 116). En estos datos se advierte una gran similitud con los cuentos europeos analizados más arriba. Los ritos de los pueblos tswana formaban a las niñas precisamente como sujetos de los que, idealmente, se extraía todo vestigio de agencia.

En esas circunstancias, gran parte de la "agencia" de las mujeres que aparece incluso en los primeros trabajos de Comaroff reacciona frente al poder; es una agencia de "poder como resistencia". Por ejemplo, durante los ritos de iniciación, cuando se formaba a las mujeres como cuerpos dóciles preparados para el sexo, el matrimonio y las duras tareas agrícolas, ellas expresaban una "resistencia a las relaciones de género establecidas mediante cantos y danzas provocativas, ruidos invasivos y acusaciones explícitas" (Jean Comaroff, 1985: 117). Y si bien en el contexto tradicional esos gestos parecen haber tenido un impacto relativamente menor, la autora sugiere que representan "un descontento femenino subyacente reprimido pero continuo en el sistema precolonial" que desempeñó un papel significativo en la "respuesta entusiasta de las mujeres [tswana] a las misiones metodistas" (118). En este caso, pues, la agencia del poder como resistencia se traslada a la condición de algo más activo, algo que se asemeja a un "proyecto". Al adoptar el metodismo, parecería que muchas mujeres tswana comenzaron a adoptar una visión de un mundo alternativo que trascendía la oposición reactiva a la dominación de los hombres y/o de los jefes.

No obstante, también se podría identificar aquí una agencia de proyectos, una impresión de que las mujeres representan sus propias intenciones (culturalmente constituidas) incluso en el contexto precolonial. Esto es algo más difícil de apreciar, en parte, porque, como ya he mencionado, se suponía precisamente que las mujeres no tenían agencia en ese sentido. Pero hay indicios en los textos de que se podría ver, por ejemplo, desde esta perspectiva las relaciones de las mujeres con su labor en el campo. Las mujeres no solo hacían todo el trabajo agrícola, sino que también "tenían campos por derecho propio como hijas o esposas" (Jean Comaroff, 1985: 64). Parecen haber puesto mucho orgullo e invertido mucho esfuerzo en la planificación de sus actividades agrícolas; ocasionalmente intentaban evadir o resistirse a la regulación de los jefes de esas tareas (J. L. Comaroff y Jean Comaroff, 1997: 128); y, por último, cuando los misioneros se propusieron que el trabajo agrícola pasara a manos de los hombres, las mujeres se resistieron firmemente al cambio (136-137). No me interesa tanto subrayar la resistencia en sí, sino la posibilidad de que la resistencia indicara una importante zona de proyectos de orgullo e identidad para las mujeres, proyectos en los que los misioneros interferían. Quizá siempre esté en la naturaleza de la resistencia proteger proyectos o, en realidad, el derecho a tener proyectos. Reitero que la distinción entre la agencia del poder y la agencia de los proyectos es mayormente heurística. En la práctica, suelen ser inseparables.

Los dos ejemplos –las prácticas políticas de los hombres y las prácticas de fertilidad de las mujeres (hay una asociación cultural entre la agricultura y la fertilidad femenina [Jean Comaroff, 1985: 65])– ilustran lo que

denomino agencia como (la prosecución de) proyectos. La agencia de proyectos no tiene que ver necesariamente con la dominación y la resistencia, si bien es posible que esta cuestión no esté del todo ausente. En cambio, tiene que ver con personas que tienen deseos que surgen de sus propias estructuras de vida, incluidas, y en un lugar central, las estructuras de desigualdad; en definitiva, tiene que ver con personas que juegan, o tratan de jugar, sus propios juegos serios mientras otras partes más poderosas tratan de devaluarlas o incluso de destruirlas.

Previamente comenté que, en cierta forma, la noción de proyectos es, quizá, la dimensión más fundamental de la idea de agencia. En el análisis de los cuentos de los hermanos Grimm, el "poder" consiste en destruir la agencia de las niñas precisamente en lo que atañe a su capacidad de llevar adelante proyectos activamente. En esta sección, llevaré la discusión a otro plano, comparando las formas de agencia vistas dentro de la dialéctica de la dominación y la resistencia con las formas de agencia vistas cuando los actores participan en proyectos culturales, juegos serios cuyos términos no están establecidos principalmente por la dialéctica del poder. Una vez más, está en juego la importancia de cuestionar el efecto totalizador de formaciones como el colonialismo o el racismo y de tratar de observar la manera en la que los actores dominados conservan la "agencia" en cualquiera de sus dos modalidades: resistiendo la dominación en una variedad de formas, pero también tratando de sustentar sus propios proyectos constituidos culturalmente, de producir o sostener cierto tipo de autenticidad cultural (o, incluso, personal) "en los márgenes del poder".

3.3. La estructura elemental de la agencia

En la sección anterior, analizar la agencia como poder y la agencia como proyecto casi como si ocuparan dos espacios diferentes. Lo hice intencionalmente, tratando de pensar la dinámica de la agencia en el ámbito local ante la dominación de personas de afuera y de un otro con poder. En cambio, a continuación me ocuparé de la organización de los "proyectos" y profundizaré en algo que adelanté al referirme a la política de los hombres tswana: las formas en que la agencia de los proyectos, que interviene cuando se persiguen fines culturales significativos, casi siempre, y casi necesariamente, comprende relaciones internas de poder. Marx percibió esta cuestión con claridad: explicado muy someramente, para que los capitalistas jueguen el juego serio del capitalismo, para que obtengan ganancias y triunfen sobre la competencia, deben someter y explotar a los trabajadores. La agencia de los proyectos depende intrínsecamente de la agencia del poder.

Esta pequeña estructura que enlaza proyectos y poder está ampliamente difundida. Por eso la llamo, no sin cierta ironía, "la estructura elemental de la

agencia". En esta última parte del capítulo, ilustraré primero cómo repercute esta estructura en diversos casos etnográficos e históricos. Después de mostrar algunos ejemplos, añadiré algo de complejidad al panorama considerando la inestabilidad de las relaciones de poder, y con ello, las formas en que la "resistencia" está al acecho dentro de esta estructura elemental, aunque no siempre se manifieste.

Un ejemplo que probablemente conozcan la mayoría de los antropólogos se aprecia en los juegos de honor masculinos que tienen lugar en muchas culturas. El honor del hombre comparado con el de sus oponentes se engrandece o disminuye según su capacidad para mantener la autoridad y el control sobre "sus" mujeres y, en menor medida, sobre "sus" hombres más jóvenes. El éxito del honor en el ámbito público depende del poder asociado con el género, la familia y las relaciones de parentesco en el ámbito privado.[22]

Pero no todos los juegos culturales son juegos de hombres (aunque, dado el extendido sesgo masculino que se manifiesta en tantas culturas, muchos lo son), y no todos los juegos culturales dependen del control ejercido sobre las mujeres (aunque, siguiendo el mismo razonamiento, muchos lo hacen).[23] Un ejemplo que depende de otro eje de poder y, que también podría encontrarse, con variaciones, de muchas culturas, es el fenómeno de los matrimonios concertados. Usaré en este ensayo un caso que he tomado de Laura Ahearn (2001a), que ha estudiado varios pueblos magar de la localidad de Junigau, en la región occidental de Nepal.[24] Tradicionalmente, los pueblos que estudió Ahearn en la zona reconocen tres tipos de uniones: el matrimonio concertado (el de mayor prestigio), el matrimonio con fuga de la pareja (que implica cierto desprestigio para la familia) y el casamiento por captura, un modo violento y poco valorado, al borde de la ilegitimidad, en el que los familiares del hombre secuestran a la futura "novia" y la llevan a la casa del novio, que la viola y consuma así el matrimonio. Una familia adquiere prestigio y respeto en la comunidad si arregla un buen matrimonio para el hijo; este es "el juego (ideal)". A partir de aquí, podría profundizar en la intrincada política de las negociaciones entre los familiares de la novia

22 Las referencias clásicas son de la región del Mediterráneo, tal como se la estudió e interpretó en la década de 1960 (ver, en especial, Peristiany, 1969). Conozco las críticas a los trabajos sobre el honor y la vergüenza, al uso que se ha hecho del honor y la vergüenza para homogeneizar y estereotipar a toda una región (ver, en especial, Appadurai, 2001). Nada de lo que expongo aquí está destinado a estereotipar la región, sino más bien a ilustrar los modos en que una de las partes de un juego cultural –la competencia entre hombres–depende de la subordinación de otros para cumplir su objetivo.

23 Ver Ortner (1981) para conocer otro ejemplo del mismo patrón y para acercarse a mis primeros intentos por elaborar una teoría sobre la noción de un "juego" subyacente. Ahora me llama la atención la coincidencia de la época de publicación de ese trabajo y la aparición de las primeras obras de la teoría de la práctica.

24 Ahearn estudia el caso principalmente en términos de cuestiones de agencia femenina; ver también Kratz, 2000. Recurro aquí al material de Ahearn para desarrollar una idea ligeramente diferente.

y del novio, es decir, en el juego que se despliega entre las familias. Ciertamente, el juego es extenso, complejo y delicado, pero si me explayara sobre esto me alejaría de las relaciones de poder subyacentes que lo hacen posible: los padres deben tener suficiente control y autoridad sobre sus hijos para avanzar en las negociaciones, y los hijos tienen que estar dispuestos a aceptar la elección de cónyuge de los padres.

Cabe señalar que los diferenciales de poder dentro de lo que supuestamente son grupos o entidades sociales (en el presente ejemplo, familias) con objetivos comunes también constituyen la base de la inestabilidad fundamental de todos los juegos. Y es aquí donde he de introducir el tercer componente de la "estructura elemental": la posibilidad siempre presente de la "resistencia". La posibilidad de resistencia es una parte algo imprecisa que no siempre se concreta, pero que de todos modos forma parte de la estructura. Esto es así porque los actores subordinados nunca están totalmente desprovistos de agencia, salvo quizás en los cuentos populares.

Sin duda, el juego tiende a reproducir tanto las estructuras públicas de las reglas y los supuestos como la subjetividad/conciencia/*habitus* privado de los jugadores y, en consecuencia, jugar el juego –tal como observa Bourdieu desde una perspectiva crítica y algo pesimista–[25] casi siempre tiene como resultado la reproducción social. No obstante, en última instancia, los juegos, en efecto, cambian, a veces debido al ingreso de un elemento externo que es imposible de digerir, pero a veces también por la inestabilidad de las relaciones de poder internas de las que depende el éxito del juego. Por cierto, los elementos externos pueden ser imposibles de digerir precisamente porque empoderan a los sujetos que normalmente están subordinados y abren la puerta a las rebeliones, tanto grandes como pequeñas.

El ejemplo de los pueblos magar ilustra muy bien este punto. El poder y la autoridad de los padres sobre los hijos son claramente inestables, puesto que hasta en el sistema tradicional los jóvenes pueden fugarse y, de hecho, lo hacen, con lo que desbaratan el plan paterno; una hija testaruda puede rechazar un arreglo matrimonial y con ello quedar expuesta a la captura. Pero Ahearn rastrea la introducción en el sistema de una herramienta nueva que otorga más poder a los jóvenes y debilita la capacidad de los padres para controlar el matrimonio de los hijos: la alfabetización. Cuando los jóvenes y las jóvenes magar empiezan a recibir instrucción y aprenden a leer y escribir, surge un fenómeno sin precedentes: la escritura de cartas de amor. Aunque su comportamiento físico es supervisado de cerca, los hombres y las mujeres jóvenes pueden intercambiar cartas y, cada vez más, se les permite (y, en cierto sentido,

25 Ver, por ejemplo, el desarrollo de la noción de *habitus* en las clases populares en *La distinción. Criterios y bases sociales del gusto* (Bourdieu, 2002).

se los incitada a) "concertar" sus propios matrimonios. Es evidente que el juego está cambiando.[26]

Un último ejemplo proporciona otros diferenciales de poder: los de clase y etnicidad. He elegido presentar el caso del estudio de Nicole Constable sobre trabajadoras domésticas filipinas en Hong Kong (1997). El juego que predomina es el del éxito capitalista, y sus participantes son parejas jóvenes y ambiciosas de Hong Kong que trabajan, ganan bastante dinero y tienen el deseo de vivir una vida de lujo. Dado que estas parejas forman parte de la alta burguesía de la modernidad tardía, los dos integrantes trabajan muchas horas fuera de casa, por lo que para alcanzar el éxito profesional deben contratar personal doméstico que se encargue de hacer la limpieza, preparar la comida y, en especial, cuidar a los niños. Las empleadas domésticas filipinas, que, por cierto, tienen sus propios proyectos, buscan ganar más dinero en Hong Kong para ayudar a sus familias. El éxito económico de la pareja poderosa depende, sin duda, de su esfuerzo, sus contactos, etcétera, pero también, aunque de modo mucho menos visible, de su capacidad de controlar a las empleadas domésticas. En este ejemplo, como en muchos otros, el diferencial de poder se exacerba por la precaria situación legal de muchas empleadas, que ingresan al país de manera ilegal, o se les ha vencido la visa o por algún otro motivo son vulnerables frente al poder estatal. Al mismo tiempo, el control de los empleadores puede ser bastante literal, pues a veces golpean a las empleadas o las encierran en una habitación o las maltratan de alguna otra manera. El poder de los empleadores parece casi absoluto.

Pero también en este contexto el poder es inestable, como ocurre, en última instancia, en todas las relaciones de poder. Si bien los empleadores pueden ser muy controladores, también se perciben a sí mismos como sujetos modernos y progresistas, y no como propietarios de esclavos. Así, las filipinas y otras empleadas domésticas extranjeras tienen un día de franco por semana, normalmente los domingos, y han adquirido la costumbre de reunirse ese día en una plaza. Esas reuniones tienen todas las características del carnaval bajtiniano. Allí se disfruta la sociabilidad y se celebra la cultura compartida. Asimismo, las empleadas intercambian anécdotas sobre sus tristes condiciones laborales y se brindan apoyo mutuo, pero principalmente intercambian información sobre los "derechos" y las organizaciones que les proporcionan asistencia. Muchas de esas mujeres participan en organizaciones como el Sindicato Asiático de Empleadas Domésticas o Filipinos Unidos en Hong Kong. Constable (1997: 164) cita varios artículos periodísticos en los que se

26 Aunque desde una perspectiva histórica o de seguimiento del proceso se puede decir que "el juego está cambiando", desde un punto de vista etnográfico, fijado en un punto en el tiempo, se verá como un conflicto de juegos culturales o históricos entre padres e hijos (Ahearn, comunicación personal).

recogen quejas sobre el aumento de poder de estas empleadas. Si bien las quejas son exageradas, no cabe duda de que muchas de las empleadas extranjeras en Hong Kong ya no están dispuestas a tolerar el maltrato y han aprendido a defender sus derechos, individual y colectivamente. Una vez más, el juego ya no es el mismo.

Di los ejemplos anteriores para ilustrar diversas cuestiones. La primera, que señalé al principio del capítulo, se relaciona con los modos en que los juegos trascienden la mera participación de familias, grupos o clases antagónicos; esos juegos, en cambio, se desarrollan a partir de las relaciones de poder en el nivel micro. Muchas veces, estas quedan invisibilizadas en los estudios antropológicos que se centran en las formaciones políticas a gran escala –el colonialismo, el Estado, etc.– y, en cierta forma, no llegan a las bases. La segunda es consecuencia de la anterior: las relaciones de poder internas están sumamente controladas, precisamente porque tienen el potencial de perturbar el desarrollo de ciertos movimientos del juego en la esfera individual y la propia continuidad del juego en cuanto formación social y cultural en el largo plazo. Por último, es preciso volver a la distinción, que también es una articulación, entre la agencia de los proyectos y la agencia del poder. Hemos visto que el ejercicio del poder sobre los subordinados está, normalmente, al servicio de la realización de un proyecto. El poder no suele ser un fin en sí mismo. Pero, inexorablemente, los subordinados tienen proyectos propios, que pueden ser declarados, como en los casos de las culturas subordinadas en el colonialismo o de trabajadores como las empleadas domésticas filipinas en el capitalismo global. También pueden ser encubiertos, como en el caso del "discurso oculto" de los esclavos excelentemente analizado por James Scott (2000) o en las formas más incipientes de la insatisfacción de las mujeres y las esposas que con frecuencia ocurren en sistemas de género aparentemente estables (ver una vez más Ahearn, 2000; Jean Comaroff, 1985; ver también Ortner, 2003: capítulo 11). Así, si el poder y la subordinación del otro están siempre al servicio de algún proyecto, la resistencia también lo está; toda la dialéctica dominación/resistencia tiene sentido si se la entiende como el choque entre los proyectos de las personas, sus objetivos, deseos e intenciones constituidos culturalmente.

4. A modo de conclusión

Hemos visto que, en un plano, la agencia es una forma de propiedad de los sujetos sociales. Se forma culturalmente por medio de las características resaltadas como "agentivas"; por ejemplo, actividad versus pasividad en los cuentos de los hermanos Grimm o rebeldía versus docilidad en las clasificaciones sociales de la escuela secundaria en Estados Unidos (Ortner, 2003).

Además, la agencia está casi siempre distribuida en forma desigual: algunos la "tienen" y otros no; algunos tienen más y otros, menos. En la primera instancia, aparece entonces mayormente como una cualidad de la que están investidos los individuos.[27]

Sin embargo, los individuos, personas o sujetos siempre están integrados en redes de relaciones, bien de afecto y solidaridad, bien de poder y rivalidad, o, con frecuencia, una mezcla de ambas. Sea cual fuere la "agencia" que parezcan "tener" como individuos, en realidad esta siempre se negocia de manera interactiva. En ese sentido, las personas nunca son agentes libres, no solo porque no tienen la libertad para formular y lograr sus objetivos en un vacío social, sino también porque carecen de la capacidad para controlar por completo las relaciones para alcanzarlos. Como seres verdadera e inexorablemente sociales, solo funcionan dentro de muchas redes de relaciones que conforman sus mundos sociales.

Además, si bien la agencia en sentido abstracto aparece como una propiedad de los sujetos (empoderados de modo diferencial), es mejor verla (una vez más) no tanto como una facultad o capacidad psicológica en sí misma, sino más bien como una disposición a la realización de "proyectos". Desde la perspectiva del sujeto, esa disposición se percibe como una creación del propio deseo: "Quiero...", pero desde el punto de vista de quien estudia la cultura son los proyectos los que definen los deseos. Así, la antropología de la "agencia" no solo estudia los modos en que los sujetos sociales en cuanto actores con poder o sin él participan en los juegos de su cultura, sino que también revela cuáles son esos juegos culturales, cuáles son sus bases ideológicas y cómo la participación en el juego reproduce o transforma esas bases.

Por último, está la relación entre agencia y poder, el tema central de este capítulo. En un determinado nivel, la agencia puede definirse como una forma de poder; los "agentes" equivalen a "sujetos empoderados". Esta idea podría aplicarse en el análisis relativamente simple de los cuentos de los hermanos Grimm, en los que los niños están construidos como sujetos con poder o "agentes" pero las niñas se ven sistemáticamente desprovistas de poder a través de la deconstrucción de su agencia.

Pero en las secciones siguientes del capítulo, analicé relaciones más complejas entre los dos fenómenos. Al presentar el análisis de J. y J. Comaroff de los hombres y las mujeres tswana, intenté hacer una distinción entre la agencia tal como se manifiesta en la relación de las misiones en el período colonial y la agencia tal como funciona "en los márgenes" de esa relación. A la primera la denomino "agencia del poder", porque tiende a estar definida casi

27 O los grupos. El tema de la agencia grupal es menos problemático de lo que aparenta. Si bien los grupos no poseen agencia en el sentido psicológico (como los individuos), sí tienen "proyectos" y "poder".

por completo por la dialéctica dominación/resistencia y, por ende, casi enteramente en los términos de la parte dominante. Me refiero a la segunda como "agencia de los proyectos (culturales)", porque me interesa poner el acento en los modos en que los hombres y las mujeres tswana podrían, o deberían, ser vistos participando o tratando de participar en sus propios juegos serios, más definidos por sus propios valores e ideales, a pesar del contexto colonial.

Pienso que es útil distinguir, y no solo en situaciones de dominación colonial, entre la agencia como una forma de poder (que abarca cuestiones de empoderamiento del sujeto, dominación del otro, resistencia a la dominación, etc.) y la agencia como una forma de la intención y el deseo, como la prosecución de objetivos y la realización de proyectos. La distinción sirve porque, en el nivel más simple, creo que los usos del término son bastante diferentes, con distintos "campos de significado". Pero también porque, habiéndolos separado, es posible examinar las articulaciones entre uno y otro. Es eso lo que me propuse exponer en la última parte de este ensayo, donde sostengo que, en el contexto de lo que denomino juegos serios, perseguir proyectos necesariamente implica, para algunos, la subordinación de otros. No obstante, esos otros nunca están completamente desprovistos de agencia: tienen poderes y proyectos propios, y la resistencia (desde la más sutil hasta la más manifiesta) siempre es posible. Tanto la dominación como la resistencia están, entonces, en mi opinión, al servicio de los proyectos, de tener la posibilidad o el poder de perseguir, para bien o para mal, objetivos y propósitos culturalmente significativos.

BIBLIOGRAFÍA

Abu-Lughod, Lila (1986). *Veiled Sentiments: Honor and Poetry in a Bedouin Society*. Berkeley, University of California Press.

———(1990). "The romance of resistance: Tracing transformations of power through Bedouin women", *American Ethnologist*, Volumen 17, Nº 1, pp. 41-55.

———(1993). *Writing Women's Worlds: Bedouin Stories*. Berkeley, University of California Press.

Acheson, James M. y Gardner, Roy J. (2004). "Strategies, conflict, and the emergence of territoriality: The case of the Maine lobster industry", *American Anthropologist*, Volumen 106, Nº 2, pp. 296-307.

Adas, Michael (1986). "From footdragging to flight: The evasive history of peasant avoidance protest in South and South-East Asia", *Journal of Peasant Studies*, Volumen 13, Nº 2, pp. 64-86.

Ahearn, Laura (2000). "Agency", *Journal of Linguistic Anthropology*, Volumen 9, Nºs 1-2, pp. 12-15.

———(2001a). *Invitations to Love: Literacy, Love Letter, and Social Change in Nepal*. Ann Arbor, University of Michigan Press.

———(2001b). "Language and agency", *Annual Review of Anthropology*, Volumen 30, pp. 109-137.

Alexander, Jeffrey (2004). "The cultural pragmatics of social performance: Symbolic action between ritual and strategy", *Sociological Theory*, Volumen 22, Nº 4, pp. 527-573.

Althusser, Louis (1971). *Lenin and Philosophy and Other Essays*. New York y London, Monthly Review Press [(1970). *Lenin y la filosofía* (trad. de Felipe Sarabia). México, Era].

American Demographics (1987). "Baby bust incomes", octubre, p. 70.

———(1992). "Hanging out with American youth", febrero, pp. 24-33.

———(1993). "The dream is alive", agosto, pp. 32-37.

Amin, Shahid (1988). "Gandhi as Mahatma", en Guha, R. y Spivak, G. C. (eds.): *Selected Subaltern Studies*. New York, Oxford University Press, pp. 288-350.

Amit-Talai, Vered y Wulff, Helena (eds.) (1995). *Youth Cultures: A Cross-cultural Perspective*. London, Routledge.

Appadurai, Arjun (1996). *Modernity at Large: Cultural Dimensions of Globalization*. Mineápolis, University of Minnesota Press [(2001). *La modernidad desbordada: Dimensiones culturales de la globalización* (trad. de Gustavo Remedi).

Montevideo, Trilce/Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica].
Appiah, Kwame Anthony y Gates, Henry Louis, Jr. (eds.) (1995). *Identities.* Chicago, University of Chicago Press.
Applebaum, Herbert (1981). *Royal Blue: The Culture of Construction Workers.* New York, Holt, Rinehart and Winston.
Arens, William y Montague, Susan P. (eds.) (1976). *The American Dimension: Cultural Myths and Social Realities.* Port Washington, New York, Alfred Publishing.
Barzelai, Shuli (1990). "Reading 'Snow White': The mother's story", *Signs*, Volumen 15, Nº 1, pp. 515-534.
Bell, Michael J. (1983). *The World From Brown's Lounge: An Ethnography of Black Middle Class Play.* Urbana, University of Illinois Press.
Bellow, Saul (1975). *Humboldt's Gift.* New York, Viking Press [(1984). *El legado de Humboldt* (trad. de Montserrat Solanas). Barcelona, Plaza y Janés].
Bettelheim, Bruno (1977). *The Uses of Enchantment: The Meaning and Importance of Fairy Tales.* New York, Vintage Books [(1994). *Psicoanálisis de los cuentos de hadas* (trad. de Silvia Furió). Barcelona, Crítica].
Bhabha, Homi K. (1985). "Signs taken for wonders: Questions of ambivalence and authority under a tree outside Delhi", *Critical Inquiry*, Volumen 12, Nº 1, pp. 144-165.
Bloch, Maurice (ed.) (1975). *Marxist Analyses and Social Anthropology.* New York, Wiley [(1977). *Análisis marxistas y antropología social* (trad. de Dolores Comas). Barcelona, Anagrama].
Bordo, Susan (1993). "'Material Girl': The effacements of postmodern culture", en: *Unbearable Weight: Feminism, Western Culture, and the Body.* Berkeley y Los Angeles, University of California Press, pp. 245-276.
Bottigheimer, Ruth B. (1987). *Grimms' Bad Girls and Bold Boys: The Moral and Social Vision of the Tales.* New Haven, Yale University Press.
Bourdieu, Pierre (1977). *Outline of a Theory of Practice.* Stanford, Stanford University Press [(2012). *Bosquejo de una teoría de la práctica.* Buenos Aires, Prometeo].
———(1984). *Distinction: A Social Critique of the Judgment of Taste.* Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press [(2002). *La distinción: Criterios y bases sociales del gusto* (trad. de María del C. Ruiz de Elvira Hidalgo). México, Taurus].
———(1990). *The Logic of Practice.* Stanford, Stanford University Press [(2007). *El sentido práctico* (trad. de Ariel Dilon). Buenos Aires, Siglo XXI].
———(2000). *Pascalian Meditations.* Stanford, Stanford University Press [(1999). *Meditaciones pascalianas* (trad. de Thomas Kauf). Barcelona, Anagrama].
Brake, Michael (1985). *Comparative Youth Cultures.* London, Routledge/ Kegan Paul.

Business Week (1991). "What happened to the American dream?", 19 de agosto, pp. 80-85.
———(1992). "Move over, boomers. The busters are here – and they're angry", 14 de diciembre, pp. 74-82.
Butler, Judith (1997). *The Psychic Life of Power: Theories in Subjection*. Stanford, Stanford University Press [(2001). *Mecanismos psíquicos del poder. Teorías sobre la sujeción* (trad. de Jacqueline Cruz). Madrid, Cátedra].
Callinan, Kevin (1993). "Baby boomer blues". Carta de lectores, Suplemento literario, *The New York Times*, 25 de julio, p. 31.
Carden, Amy (s. f.). "Generation and class in the watching of *Melrose Place*". Material de cátedra. Berkeley, University of California.
Chinoy, Eli (1955). *Automobile Workers and the American Dream*. Garden City, New York, Double-day.
Christopher, Robert C. (1989). *Crashing the Gates: The Dewasping of America's Power Elite*. New York, Simon and Schuster.
Clendinnen, Inga (1987). *Ambivalent Conquests: Maya and Spaniard in Yucatan, 1517-1570*. Cambridge, Cambridge University Press.
Clifford, James (1986). "Introduction: Partial truths", en Clifford, J. y Marcus, G. (eds.): *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*. Berkeley, University of California Press, pp. 1-26 [(1991). "Introducción. Verdades parciales", en *Retóricas de la antropología* (trad. de José L. Moreno-Ruiz). Madrid, Júcar, pp. 25-60].
———(1988). *The Predicament of Culture: Twentieth-Century Ethnography, Literature, and Art*. Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press [(1995). *Dilemas de la cultura: Antropología, literatura y arte en la perspectiva posmoderna* (trad. de Carlos Reynoso). Barcelona, Gedisa].
———(1997). *Routes: Travel and Translation in the Late Twentieth Century*. Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press [(1999). *Itinerarios transculturales* (trad. de Mireya Reilly de Fayard). Barcelona, Gedisa].
Clifford, James y Marcus, George E. (eds.) (1986). *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*. Berkeley, University of California Press [(1991). *Retóricas de la antropología* (trad. de José L. Moreno-Ruiz). Madrid, Júcar].
Cohen, Jean L. (1982). *Class and Civil Society: The Limits of Marxian Critical Theory*. Amherst, Massachusetts, University of Massachusetts Press.
Cohn, Bernard S. (1980). "History and anthropology: The state of play", *Comparative Studies in Society and History*, Volumen 22, Nº 2, pp. 198-221.
Coker, Cheo H. (1994). "Ice cube", en Rushkoff, D. (ed.): *The Gen X Reader*. New York, Ballantine Books, pp. 89-98.
Coleman, Richard P. y Rainwater, Lee (1978). *Social Standing in America: New Dimensions of Class*. New York, Basic Books.
Collier, Jane y Rosaldo, Michelle Z. (1981). "Politics and gender in simple

societies", en Ortner, S. B. y Whitehead, H. (eds.). *Sexual Meanings: The Cultural Construction of Gender and Sexuality*. Cambridge y New York, Cambridge University Press, pp. 359-409.

Comaroff, Jean (1985). *Body of Power, Spirit of Resistance: The Culture and History of a South African People*. Chicago, University of Chicago Press.

Comaroff, Jean y Comaroff, John L. (1991). *Of Revelation and Revolution: Christianity, Colonialism, and Consciousness in South Africa*, Volumen 1. Chicago, University of Chicago Press.

———(2001a). "Millennial capitalism: First thoughts on a second coming", en: *Millennial Capitalism and the Culture of Neoliberalism*. Durham, North Carolina, Duke University Press, pp. 1-56.

———(2001b). "Revelations upon *Revelation*: After shocks, afterthoughts", *Interventions*, Volumen 3, Nº 1, pp. 100-126.

Comaroff, John L. (1987). "Sui genderis: Feminism, kinship theory, and structural 'domains'", en Collier, J. F. y Yanagisako, S. J. (eds.): *Gender and Kinship: Essays Toward a Unified Analysis*. Stanford, Stanford University Press, pp. 53-85.

Comaroff, John L.y Comaroff, Jean (1981). "The management of marriage in a Tswana chiefdom", en Krige, E. J. y Comaroff, J. L. (eds.): *Essays on African Marriage in Southern Africa*. Cape Town, Juta and Company, pp. 29-49.

———(1992). *Ethnography and the Historical Imagination*. Boulder, Westview Press.

———(1997). *Of Revelation and Revolution: The Dialectics of Modernity on a South African Frontier*, Volumen 2. Chicago, University of Chicago Press.

Constable, Nicole (1997). *Maid to Order in Hong Kong: Stories of Filipina Workers*. Ithaca, New York, Cornell University Press.

Cooper, Frederick (1992). "The dialectics of decolonization: Nationalism and labor movements in post-war Africa". Artículo presentado en Power Conference, Program in the Comparative Study of Social Transformations. Ann Arbor, University of Michigan.

Coronil, Fernando (1994). "Listening to the subaltern: The poetics of subaltern states", *Poetics Today*, Volumen 15, Nº 4, pp. 643-658.

Coupland, Douglas (1991). *Generation X: Tales for an Accelerated Culture*. New York, St. Martin's Press [(1993). *Generación X* (trad. de Mariano Antolín Rato). Barcelona, Ediciones B].

Crehan, Kate (2002). *Gramsci, Culture, and Anthropology*. Berkeley y Los Angeles, University of California Press [(2004). *Gramsci, cultura y antropología* (trad. de María J. Aubet Semmler). Barcelona, Bellaterra].

Davis, Natalie Zemon (1997). "Religion and capitalism once again? Jewish merchant culture in the seventeenth century", en Ortner, S. B. (ed.): *The "Fate of Culture": Geertz and Beyond. Representations*, Volumen 59 (Nº especial verano), pp. 56-84.

De Certeau, Michel (1984). "Foucault and Bourdieu" en: *The practice of Everyday Life*. Berkeley, University of California Press, pp. 45-60 [(1996). "Foucault y Bourdieu" en: *La invención de lo cotidiano 1. Artes de hacer* (trad. de Alejandro Pescador). México, Universidad Iberoamericana, pp. 53-69].

De Lauretis, Teresa (1984). *Alice Doesn't: Feminism, Semiotics, Cinema.* Bloomington, Indiana University Press [(1992). *Alicia ya no: Feminismo, semiótica, cine* (trad. de Silvia Iglesias Recuero). Madrid, Cátedra].

De Lauretis, Teresa (ed.) (1986). *Feminist Studies, Critical Studies.* Bloomington, University of Indiana Press.

DeLillo, Don (1989). *Libra.* New York, Penguin Books [(1989). *Libra* (trad. de Margarita E. Cavándoli Menéndez). Barcelona, Ediciones B].

De Mott, Benjamin (1990). *The Imperial Middle: Why Americans Can't Think Straight About Class.* New York, William Morrow and Company.

Deutschman, Alan (1990). "What 25-year-olds want", *Fortune*, 27 de agosto, pp. 42-47.

———(1992). "The upbeat generation", *Fortune*, 13 de julio, pp. 42-53.

Didion, Joan (1993). "Trouble in Lakewood", *The New Yorker*, 26 de julio, pp. 46-65.

Di Leonardo, Micaela (1984). *The Varieties of Ethnic Experience: Kinship, Class and Gender Among California Italian-Americans.* Ithaca, New York, Cornell University Press.

Dirks, Nicholas B.; Eley, Geoff y Ortner, Sherry B. (1994). "Introduction", en: *Culture/Power/History: A Reader in Contemporary Social History.* Princeton, Princeton University Press, pp. 3-46.

Dobres, Marcia-Anne y Robb, John (eds.) (2000). *Agency in Archaeology.* London, Routledge.

Dornan, Jennifer L. (2002). "Agency and archaeology: Past, present, and future directions", *Journal of Archaeological Method and Theory*, Volumen 9, Nº 4, 303-329.

Duncan, Greg J.; Smeeding, Timothy M. y Rogers, Willard (1992). "The incredible shrinking middle class", *American Demographics*, mayo, pp. 34-38.

Duranti, Alessandro (2001). "Intentionality", en Duranti, A. (ed.): *Key Terms in Language and Culture.* Malden, Massachusetts, Blackwell, pp. 129-131.

———(2004). "Agency in language", en Duranti, A. (ed.): *A Companion to Linguistic Anthropology.* Malden, Massachusetts, Blackwell, pp. 451-473.

———(2006). "The social ontology of intentions", *Discourse Studies*, Volumen 8, Nº 1, pp. 31-40.

Durkheim, Émile (1982). *Rules of the Sociological Method.* New York, Free Press [(1986). *Las reglas del método sociológico* (trad. de Ernestina de Champourcín). México, Fondo de Cultura Económica].

Eckert, Penelope (1989). *Jocks and Burnouts: Social Categories and Identity in the High School.* New York, Teachers College Press.

Edmondson, Brad (1987a). "This is a baby bust town", *American Demographics*, marzo, p. 22.
———(1987b). "Colleges conquer the baby bust", *American Demographics*, septiembre, pp. 26-31.
Ehrenreich, Barbara (1989). *Fear of Falling: The Inner Life of the Middle Class*. New York, Harper Collins.
Ehrenreich, Barbara y Ehrenreich, John (1979). "The professional-managerial class", en Walker, P. (ed.): *Between Labour and Capital*. Hassocks, Harvester Press.
Erikson, Robert y Goldthorpe, John H. (1985). "Are American rates of social mobility exceptionally high? New evidence on an old issue", *European Sociological Review*, Volumen 1, Nº 1, pp. 1-22.
Errington, Frederick (1987). "Reflexivity deflected: The festival of nations as an American cultural performance", *American Ethnologist*, Volumen 14, Nº 4, pp. 654-667.
Fanon, Frantz (1967) [1952]. *Black Skin, White Masks*. New York, Grove Press [(1970). *Piel negra, máscaras blancas* (trad. de Ángel Abad). Buenos Aires, Abraxas].
Fegan, Brian (1986). "Tenants' nonviolent resistance to landowner claims in a central Luzon village", *Journal of Peasant Studies*, Volumen 13, Nº 2, pp. 87-106.
Foucault, Michel (1978). *The History of Sexuality: The Will to Know*. New York, Vintage Books [(1977). *Historia de la sexualidad: 1. La voluntad del saber* (trad. de Ulises Guiñazú). México y Madrid, Siglo XXI].
Fox, Nik Farrell (2003). *The New Sartre: Explorations in Postmodernism*. New York y London, Continuum.
Fox, Richard G. (1985). *Lions of the Punjab: Culture in the Making*. Berkeley, University of California Press.
———(1989). *Gandhian Utopia: Experiments With Culture*. Boston, Beacon Press.
———(1999). "Editorial: Culture – A second chance?", *Current Anthropology*, Volumen 40, Suplemento 1, pp. 1-2.
Fox, Richard G., (ed.) (1991). *Recapturing Anthropology: Working in the Present*. Santa Fe, School of American Research Press.
Freedland, Jonathan (1994). "Generation Hex", *The Washington Post*, 24 de abril, pp. G1-G6.
Friedrich, Paul (1970). *Agrarian Revolt in a Mexican Village*. Englewood Cliffs, New Jersey, Prentice Hall [(1981). *Revuelta agraria en una aldea mexicana* (trad. de Roberto R. Reyes Mazzoni). México, Fondo de Cultura Económica].
Fussell, Paul (1983). *Class*. New York, Ballantine Books.
Gabler, Neal (1988). *An Empire of Their Own: How the Jews Invented Hollywood*. New York, Anchor/Doubleday.
Gaines, Donna (1990). *Teenage Wasteland: Suburbia's Dead End Kids*. New

York, Harper Collins.
Gans, Herbert J. (1962). *Urban Villagers: Group and Class in the Life of Italian-Americans*. New York, Free Press [(2015). *Aldeanos urbanos: Grupo y clase en la vida de los ítaloamericanos* (trad. de Sylvia Fernández Gómez). Madrid, Centro de Investigaciones Sociológicas].
Geertz, Clifford (1973a) [1962]. "The growth of culture and the evolution of mind", en: *The Interpretation of Cultures*. New York, Basic Books, pp. 55-83 [(1988a). "El desarrollo de la cultura y la evolución de la mente", en: *La interpretación de las culturas* (trad. de Alberto L. Bixio). Barcelona, Gedisa, pp. 60-83].
———(1973b) [1966]. "Religion as a cultural system", en: *The Interpretation of Cultures*. New York, Basic Books, pp. 87-125 [(1988b). "La religión como sistema cultural", en: *La interpretación de las culturas* (trad. de Alberto L. Bixio). Barcelona, Gedisa, pp. 87-117].
———(1973c) [1966]. "Person, time, and conduct in Bali", en: *The Interpretation of Cultures*. New York, Basic Books, pp. 360-411 [(1988c). "Persona, tiempo y conducta en Bali", en: *La interpretación de las culturas* (trad. de Alberto L. Bixio). Barcelona, Gedisa, pp. 299-338].
———(1973d) [1972]. "Deep play: Notes on the Balinese Cockfight", en: *The Interpretation of Cultures*. New York, Basic Books, pp. 412-453 [(1988d). "Juego profundo: notas sobre la riña de gallos en Bali", en: *La interpretación de las culturas* (trad. de Alberto L. Bixio). Barcelona, Gedisa, pp. 339-372].
———(1980). *Negara: The Theater State in Nineteenth-century Bali*. Princeton, Princeton University Press [(1999). *Negara. El Estado-teatro en el Bali del siglo XIX* (trad. de Roca Álvarez, Albert). Barcelona, Paidós].
———(1995). *After the Fact: Two Countries, Four Decades, One Anthropologist*. Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press [(1996). *Tras los hechos: dos países, cuatro décadas y un antropólogo* (trad. de Miquel Aramburu). Barcelona, Paidós Ibérica].
Genovese, Eugene D. (1976). *Roll, Jordan, Roll: The World the Slaves Made*. New York, Vintage Books.
Giddens, Anthony (1973). *The Class Structure of the Advanced Societies*. London, Hutchinson [(1979a). *La estructura de clases en las sociedades avanzadas* (trad. de Joaquín Bollo Muro). Madrid, Alianza Editorial].
———(1979b). *Central Problems in Social Theory: Action, Structure and Contradiction in Social Analysis*. Berkeley, University of California Press.
Giles, Jeff (1994). "Generalization X", *Newsweek*, 6 de junio, pp. 62-72.
Ginsburg, Faye D.; Abu-Lughod, Lila y Larkin, Brian (eds.) (2002). *Media Worlds: Anthropology on New Terrain*. Berkeley, University of California Press.
Ginzburg, Carlo (1985). *The Night Battles: Witchcraft and Agrarian Cults in the Sixteenth and Seventeenth Centuries* (trad. de John y Anne C. Tedeschi). New York, Penguin Books.

Goffman, Erving (1959). *The Presentation of Self in Everyday Life.* New York, Anchor Books/Doubleday [(1981). *La presentación de la persona en la vida cotidiana* (trad. de Hildegarde B. Torres Perrén y Flora Setaro). Buenos Aires, Amorrortu].

———(1967). *Interaction Ritual: Essays in Face-to-face Behavior.* Garden City, New York, Anchor Books.

Goldschmidt, Walter (1950). "Social class in America. A critical review", *American Anthropologist*, Volumen 52, Nº 4, pp. 483-498.

———(1955). "Social class and the dynamics of status in America", *American Anthropologist*, Volumen 57, Nº 6, pp. 1209-1217.

Gregory, Steven y Sanjek, Roger (eds.) (1994). *Race.* New Brunswick, New Jersey, Rutgers University Press.

Grimm, Jacob y Grimm, Wilhelm (1945). *The Complete Grimm's Fairy Tales.* New York, Grosset & Dunlap [(2013). *Todos los cuentos de los hermanos Grimm* (trad. de Francisco Payarols Casas). Madrid, Rudolf Steiner].

Guha, Ranajit (1988). "The prose of counterinsurgency", en Guha, R. y Spivak, G. C. (eds.): *Selected Subaltern Studies.* New York, Oxford University Press, pp. 45-88 [(2002). "La prosa de la contrainsurgencia" (trad. de Gloria Cano), en: *Las voces de la historia y otros estudios subalternos.* Barcelona, Crítica].

Gupta, Akhil y Ferguson, James (1992). "Beyond 'culture': Space, identity, and the politics of difference", *Cultural Anthropology*, Volumen 7, Nº 1, pp. 1-23.

———(1997). *Anthropological Locations: Boundaries and Grounds of a Field Science.* Berkeley, University of California Press.

Hall, Stuart (1988). "The toad in the garden: Thatcherism among the theorists", en Nelson, C. y Grossberg, L. (eds.): *Marxism and the Interpretation of Culture.* Urbana, University of Illinois Press, pp. 35-57.

Hall, Stuart y Jefferson, Tony (eds.) (1976). *Resistance Through Rituals: Youth Subcultures in Post-war Britain.* London, Hutchinson [(2014). *Rituales de resistencia. Subculturas juveniles en la Gran Bretaña de posguerra* (trad. de A. Nicolás Miranda, Rodrigo O. Ottonello y Fernando Palazzolo). Madrid, Traficantes de Sueños].

Hall, Stuart; Hobson, Dorothy; Lowe, Andrew y Willis, Paul (eds.) (1980). *Culture, Media, Language.* London, Hutchinson.

Halle, David (1984). *America's Working Man: Work, Home, and Politics Among Blue Collar Property Owners.* Chicago, University of Chicago Press.

Hanks, William F. (1986). "Authenticity and ambivalence in the text: A colonial Maya case", *American Ethnologist*, Volumen 13, Nº 4, pp. 721-744.

Hannerz, Ulf (1969). *Soulside: Inquiries into Ghetto Culture and Community.* New York, Columbia University Press.

———(1996). *Transnational Connections: Culture, People, Places.* New York, Routledge [(1998). *Conexiones transnacionales: Cultura, gente, lugares* (trad. de

María Gomis). Madrid, Cátedra].
Hartsock, Nancy (1990). "Rethinking modernism: Minority vs. majority theories", en JanMohamed, A. R. y Lloyd, D. (eds.): *The Nature and Context of Minority Discourse*. New York, Oxford University Press, pp. 17-36.
Harvey, David (1989). *The Condition of Postmodernity: An Enquiry Into the Origins of Cultural Change*. Oxford, Blackwell [(1998). *La condición de la posmodernidad. Investigación sobre los orígenes del cambio cultural* (trad. de Martha Eguía). Buenos Aires, Amorrortu].
Hebdige, Dick (1979). *Subculture: The Meaning of Style*. London, Methuen [(2004). *Subcultura. El significado del estilo* (trad. de Carles Roche). Barcelona, Paidós Ibérica].
Holland, Dorothy; Lachicotte, William Jr.; Skinner, Debra y Cain, Carol (1998). *Identity and Agency in Cultural Worlds*. Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press.
Holtz, Geoffrey T. (1995). *Welcome to the Jungle: The Why Behind "Generation X"*. New York, St. Martin's Griffin.
Horowitz, Craig (1997). "Are American Jews disappearing?", *New York*, 14 de julio, pp. 30-37, 101, 108.
Howe, Neil y Strauss, William (1992). "The new generation gap", *Atlantic Monthly*, diciembre, pp. 67-89.
———(1993). *13th Gen: Abort, Retry, Ignore, Fail*. New York, Vintage Books.
Inglis, Fred (2000). *Clifford Geertz: Culture, Custom and Ethics*. Cambridge, Polity Press.
Jacobs, Jerry (1974). *Fun City: An Ethnographic Study of a Retirement Community*. New York, Holt, Rinehart and Winston.
Jain, Sharada; Misra, Nirja y Srivatava, Kavita (1987). "Deorala episode: Women's protest in Rajasthan", *Economic and Political Weekly*, Volumen 22, Nº 45, pp. 1891-1894.
James, Darius (1994). "Negrophobia", en Rushkoff, D. (ed.): *The Gen X Reader*. New York, Ballantine Books, pp. 129-140.
Jameson, Fredric (1984). "Postmodernism, or the cultural logic of late capitalism", *New Left Review*, 146 (julio-agosto), pp. 53-92.
JanMohamed, Abdul R. y Lloyd, David (1987). "Introduction: Minority discourse – What is to be done?", *Cultural Critique*, 7 (otoño), pp. 5-18.
Kaplan, Martha (1990). "Meaning, agency and colonial history: Navosavakadua and the Tuka movement in Fiji", *American Ethnologist*, Volumen 17, Nº 1, pp. 3-22.
Kaplan, Martha y Kelly, John (1994). "Rethinking resistance: Dialogics of 'disaffection' in colonial Fiji", *American Ethnologist*, Volumen 21, Nº 1, pp. 123-151.
Katznelson, Ira y Zolberg, Aristede (1986). *Working Class Formation: Nineteenth-century Patterns in Western Europe and the United States*. Princeton, New

Jersey, Princeton University Press.
Keane, Webb (2003). "Self-interpretation, agency, and the objects of anthropology: Reflections on a genealogy", *Comparative Studies in Society and History*, Volumen 45, Nº 2, pp. 222-248.
Keiser, R. Lincoln (1969). *The Vice Lords: Warriors of the Streets.* New York, Holt, Rinehart and Winston.
Kelley, Robin D. G. (1997). *Yo' Mama's Dysfunktional! Fighting the Culture Wars in Urban America.* Boston, Beacon Press.
Kratz, Corinne A. (2000). "Forging unions and negotiating ambivalence: Personhood and complex agency in Okiek marriage arrangement", en Karp, I. y Masolo, D. A. (eds.): *African Philosophy as Cultural Inquiry.* Bloomington e Indianapolis, Indiana University Press, pp. 136-171.
Kugelmass, Jack (1987). *The Miracle of Intervale Avenue: The Story of a Jewish Congregation in the South Bronx.* New York, Schocken Books.
Laclau, Ernesto y Mouffe, Chantal (1985). *Hegemony and Socialist Strategy: Towards a Radical Democratic Politics.* London y New York, Verso [(1987). *Hegemonía y estrategia socialista: Hacia una radicalización de la democracia.* Madrid, Siglo XXI].
Lamphere, Louise; Zavella, Patricia y Gonzales, Felipe; con Peter B. Evans (1993). *Sunbelt Working Mothers: Reconciling Family and Factory.* Ithaca, New York, Cornell University Press.
Lash, Scott y Urry, John (1987). *The End of Organized Capitalism.* Madison, University of Wisconsin Press.
Lévi-Strauss, Claude (1966). *The Savage Mind.* Chicago, University of Chicago Press [(1964). *El pensamiento salvaje* (trad. de Francisco González Arámburo). México, Fondo de Cultura Económica].
———(1969). *The Raw and the Cooked: Introduction to a Science of Mythology.* New York, Harper and Row [(1968). *Mitológicas I. Lo crudo y lo cocido* (trad. de Juan Almela). México, Fondo de Cultura Económica].
Limón, **José E.** (1994). *Dancing With the Devil: Society and Cultural Poetics in Mexican-American South Texas.* Madison, University of Wisconsin Press.
Lind, Michael (1995). *The Next American Nation: The New Nationalism and the Fourth American Revolution.* New York, Free Press.
Linklater, Richard (1992). *Slacker.* New York, St. Martin's Press.
Linklater, Richard (director) (1992). *Slacker* (película, 97 min), The Tour Film Productions.
Lipset, Seymour Martin y Bendix, Reinhard (1957). *Social Mobility in Industrial Society.* Berkeley, University of California Press [(1963). *Movilidad social en la sociedad industrial* (trad. de Ricardo Malfé). Buenos Aires, Eudeba].
Lipsitz, George (1990). "The meaning of memory: Family, class, and ethnicity in early network television", en: *Time Passages: Collective Memory and American*

Popular Culture. Mineapolis, University of Minnesota Press, pp. 77-98.
———(1994). "'Ain't nobody here but us chickens': The class origins of rock and roll", en: *Rainbow at Midnight: Labor and Culture in the 1940s*. Urbana, University of Illinois Press, pp. 303-333.
Lyons, Paul (1994). *Class of '66: Living in Suburban Middle America*. Philadelphia, Temple University Press.
Mandel, Ernest (1978) [1972]. *Late Capitalism*. London, Verso [(1979). *El capitalismo tardío*. México, Era].
Mani, Lata (1987). "Contentious traditions: The debate on sati in colonial India", *Cultural Critique*, 7 (otoño), pp. 119-156.
Mankekar, Purnima (1999). *Screening Culture, Viewing Politics: An Ethnography of Television, Womanhood, and Nation in Postcolonial India*. Durham, North Carolina, Duke University Press.
Marcus, George E. (1986). "Contemporary problems of ethnography in the modern world system", en Clifford, J. y Marcus, G. E. (eds.): *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*. Berkeley, University of California Press, pp. 165-193 [(1991). "Problemas de la etnografía contemporánea en el mundo moderno", en: *Retóricas de la antropología* (trad. de José L. Moreno-Ruiz). Madrid, Júcar, pp. 235-262].
Marcus, George E. y Fischer, Michael M. J. (1986). *Anthropology as Cultural Critique: An Experimental Moment in the Human Sciences*. Chicago, University of Chicago Press [(2000). *La antropología como crítica cultural. Un momento experimental en las ciencias humanas* (trad. de Eduardo Sinnot). Buenos Aires, Amorrortu].
Marcus, George E. y Dobkin Hall, Peter (1992). *Lives in Trust: The Fortunes of Dynastic Families in Late Twentieth-century America*. Boulder, Westview Press.
Martin, David (1993). "The whiny generation", columna My Turn, *Newsweek*, 1 de noviembre, p. 10.
Martin, Emily (1994). *Flexible Bodies: Tracking Immunity in American Culture From the Days of Polio to the Age of AIDS*. Boston, Beacon Press.
Marx, Karl (1967) [1867]. *Capital, Volumen I: A Critical Analysis of Capitalist Production*. New York, International Publishers [(1975). *El capital. Crítica de la economía política. Libro primero: El proceso de producción de capital* (trad. de Pedro Scarón). México, Siglo XXI].
———(1975) [1843]. "On the Jewish question", en *Early Writings*. New York, Vintage Books [(2004). *Sobre la cuestión judía* (trad. de Antonio Hermosa Andújar). Buenos Aires, Prometeo Libros].
McDonald, Terrence J. (ed.) (1996). *The Historic Turn in the Human Sciences*. Ann Arbor, University of Michigan Press.
McGuire, Meredith B. (1988). *Ritual Healing in Suburban America*. New Brunswick, New Jersey, Rutgers University Press.

Meillassoux, Claude (1981). *Maidens, Meal and Money: Capitalism and the Domestic Community.* New York, Cambridge University Press.
Meneley, Anne (1999). "Introduction: Possibilities and constraints in the shaping of subjectivities", *Social Analysis*, Volumen 43, Nº 3, pp. 3-5.
Moffatt, Michael (1989). *Coming of Age in New Jersey: College and American Culture.* New Brunswick, New Jersey, Rutgers University Press.
Mohanty, Chandra (1988). "Under Western eyes: Feminist scholarship and colonial discourse", *Feminist Review,* 30 (otoño), pp. 61-88.
Mohanty, Satya P. (1989). "Us and them: On the philosophical bases of political criticism", *Yale Journal of Criticism*, Volumen 2, Nº 2, pp. 1-31.
Myerhoff, Barbara (1978). *Number Our Days.* New York, Simon and Schuster.
Nandy, Ashis (1983). *The Intimate Enemy: Loss and Recovery of the Self Under Colonialism.* Delhi, Oxford University Press.
Nelson, Rob y Cowan, Jen (1994). *Revolution X: A Survival Guide for Our Generation.* New York, Penguin.
Neville, Gwen Kennedy (1987). *Kinship and Pilgrimage: Ritual of Reunion in American Protestant Culture.* New York, Oxford University Press.
Newman, Katherine S. (1988). *Falling From Grace: The Experience of Downward Mobility in the American Middle Class.* New York, Free Press.
———(1993). *Declining Fortunes: The Withering of the American Dream.* New York, Basic Books.
Newton, Esther (1972). *Mother Camp: Female Impersonators in America.* Englewood Cliffs, New Jersey, Prentice Hall.
O'Connell, Kathleen M. (1994). "Kurt Cobain reached people who had a lot to be mad about", *Los Angeles Times*, 14 de abril, p. 37.
O'Hanlon, Rosalind (1989). "Cultures of rule, communities of resistance: Gender, discourse and tradition in recent South Asian historiographies", *Social Analysis*, 25 (septiembre), pp. 94-114.
Ong, Aihwa (1987). *Spirits of Resistance and Capitalist Discipline: Factory Women in Malaysia.* Albany, State University of New York Press.
———(1999). *Flexible Citizenship: The Cultural Logics of Transnationality.* Durham, North Carolina, Duke University Press.
Orenstein, Catherine (2003). *Little Red Riding Hood Uncloaked: Sex, Morality, and the Evolution of a Fairy Tale.* New York, Basic Books [(2003). *Caperucita al desnudo* (trad. de Luis A. Noriega Hederich). Barcelona, Crítica].
Orlove, Benjamin S. (1991). "Mapping reeds and reading maps: The politics of representation in Lake Titicaca", *American Ethnologist*, Volumen 18, Nº 1, pp. 3-38.
Ortner, Sherry B. (1973). "On key symbols", *American Anthropologist*, Volumen 75, Nº 5, 1338-1346.
———(1981). "Gender and sexuality in hierarchical societies: The case of Po-

lynesia and some comparative implications", en Ortner, S. B. y Whitehead, H. (eds.): *Sexual Meanings: The Cultural Construction of Gender and Sexuality*. Cambridge y New York, Cambridge University Press, pp. 359-409.
———(1984). "Theory in anthropology since the sixties", *Comparative Studies in Society and History*, Volumen 26, Nº 1, pp. 126-166.
———(1989a). *High Religion: A Cultural and Political History of Sherpa Buddhism*. Princeton, Princeton University Press.
———(1989b). "Categories of un-modernity: Community". Artículo presentado en la 88ª reunión de la American Anthropological Association, Washington.
———(1991). "Narrativity in history, culture, and lives". Artículo inédito 66, Program in the Comparative Study of Social Transformations. Ann Arbor, University of Michigan.
———(1992). "Resistance and class reproduction among middle class youth". Artículo inédito 71, Program in the Comparative Study of Social Transformations. Ann Arbor, University of Michigan.
———(1994). "Ethnography among the Newark: The class of'58 of Weequahic High School", *Michigan Quarterly Review*, 32 (verano), pp. 410-429.
———(1996a). "Making gender: Toward a feminist, minority, postcolonial, subaltern, etc., theory of practice", en: *Making Gender: The Politics and Erotics of Culture*. Boston, Beacon Press, pp. 1-20.
———(1996b). "Gender hegemonies", en: *Making Gender: The Politics and Erotics of Culture*. Boston, Beacon Press, pp. 139-172.
———(1997). "Fieldwork in the postcommunity", en Robbins, J. y Bamford, S. (eds.): "Fieldwork revisited: Changing contexts of ethnographic practice in the era of globalization", *Anthropology and Humanism*, Volumen 22, Nº 1 (número especial), pp. 61-80.
———(1999a). *Life and death on Mt. Everest: Sherpas and Himalayan Mountaineering*. Princeton, Princeton University Press.
———(1999b). "Introduction", en Ortner, S. B. (ed.): *The Fate of "Culture": Geertz and Beyond*. Berkeley, University of California Press, pp. 1-13.
———(2001). "Specifying agency: The Comaroffs and their critics", *Interventions*, Volumen 3, Nº 1, pp. 76-84.
———(2003). *New Jersey Dreaming: Capital, Culture, and the Class of'58*. Durham, North Carolina, Duke University Press.
Ortner, Sherry B. (ed.) (1999). *The Fate of "Culture": Geertz and Beyond*. Berkeley, University of California Press.
Ortner, Sherry B. y Whitehead, Harriet (1981). "Introduction: Accounting for sexual meanings", en Ortner, S. B. y Whitehead, H. (eds.): *Sexual Meanings: The Cultural Construction of Gender and Sexuality*. Cambridge y New York, Cambridge University Press, pp. 1-28.
Ortner, Sherry B. y Whitehead, Harriet (eds.) (1981). *Sexual Meanings: The*

Cultural Construction of Gender and Sexuality. Cambridge y New York, Cambridge University Press.
Pandey, Gyanendra (1988). "Peasant revolt and Indian nationalism", en Guha, R. y Spivak, G. C. (eds.): *Selected Subaltern Studies.* New York, Oxford University Press, pp. 233-287.
Panourgiá, Neni (2002). "Interview with Clifford Geertz", *Anthropological Theory*, Volumen 2, Nº 4, pp. 421-431.
Pathak, Zakia y Sunder Rajan, Rajeswari (1989). "Shahbano", *Signs*, Volumen 14, Nº 3, pp. 558-582.
Peristiany, John G. (ed.) (1966). *Honour and Shame: The Values of Mediterranean Society.* Chicago, University of Chicago Press [(1969). *El concepto del honor en la sociedad mediterránea* (trad. de José M. García de la Mora). Barcelona, Labor].
Petrek, Melissa y Hines, Alan (1993). "Withdrawing in disgust is not the same as apathy". Documento digital. *Mondo 2000*, 9. Disponible en http://www.hyperweb.com/linklater/mondo.html.
Pfeil, Fred (1990) [1984]. "'Makin' flippy-floppy': Postmodernism and the baby-boom pmc", en: *Another Tale to Tell: Politics and Narrative in Postmodern Culture.* London, Verso, pp. 97-125.
Pilcher, William (1972). *The Portland Longshoremen.* New York, Holt, Rinehart and Winston.
Poulantzas, Nicos (1974). *Classes in Contemporary Capitalism.* London, New Left Books [(2005). *Las clases sociales en el capitalismo actual* (trad. de A. Garzón del Camino). México y Buenos Aires, Siglo XXI].
Powdermaker, Hortense (1939). *After Freedom: A Cultural Study in the Deep South.* New , Viking Press.
———(1950). *Hollywood. The Dream Factory: An Anthropologist Looks at the Movie-makers.* Boston, Little, Brown and Company.
Propp, Vladimir I. (1968). *Morphology of the Folktale.* Austin, University of Texas Press [(1987). *Morfología del cuento* (trad. de Lourdes Ortiz). Madrid, Fundamentos].
Public Culture (1988). "Editors' comments". Volumen 1, Nº 1, pp. 1-4.
Ratan, Suneel (1993). Reseña de *13th Gen: Abort, Retry, Ignore, Fail*, de N. Howe y B. Strauss, *Fortune*, 26 de julio, p. 142.
Reiche, Reimut (1971). *Sexuality and Class Struggle.* New York, Praeger [(1972). *La sexualidad y la lucha de clases.* Barcelona, Seix Barral].
Rieder, Jonathan (1985). *Canarsie: The Jews and Italians of Brooklyn Against Liberalism.* Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press.
Ringer, Benjamin B. y Lawless, Elinor R. (1989). *Race-ethnicity and Society.* New York, Routledge.
Rogin, Michael (1996). *Black Face, White Noise: Jewish Immigrants in the Hollywood Melting Pot.* Berkeley, University of California Press.

Ross, Alex (1994). "Generation Exit", *The New Yorker*, 25 de abril, pp. 102-106.
Roth, Philip (1960). *Goodbye, Columbus and Five Short Stories*. New York, Meridian Books [(2013). *Goodbye, Columbus* (trad. de Ramón Buenaventura). Buenos Aires, Debolsillo/Random House/Mondadori].
———(1967). *Portnoy's Complaint*. New York, Random House [(2008). *El mal de Portnoy* (trad. de Ramón Buenaventura). Buenos Aires, Debolsillo/Random House/Mondadori].
———(1988a). *The Counterlife*. New York, Penguin Books [(2012). *La contravida*. (trad. de Ramón Buenaventura). Buenos Aires, Debolsillo/Random House/Mondadori].
———(1988b). *The Facts: A Novelist's Autobiography*. New York, Penguin Books [(2008). *Los hechos: Autobiografía de un novelista* (trad. de Ramón Buenaventura). Barcelona, Seix Barral].
Rouse, Roger (1995). "Thinking through transnationalism: Notes on the cultural politics of class relations in the contemporary United States", *Public Culture*, 7, pp. 353-402.
Rushdie, Salman (1989). *The Satanic Verses*. New York, Viking Press [(2000). *Los versos satánicos*. Barcelona, Plaza & Janés].
———(1990). *Haroun and the Sea of Stories*. London, Granta Books [(1991). *Harún y el Mar de las Historias* (trad. de F. Roldán) Barcelona, Seix Barral].
Rushkoff, Douglas (ed.) (1994). *The Gen X Reader*. New York, Ballantine Books.
Sacks, Karen Brodkin (1989). "Toward a unified theory of class, race, and gender", *American Ethnologist*, Volumen 16, Nº 3, pp. 534-550.
———(1994). "How did Jews become white folks?", en Gregory, S. y Sanjek, R. (eds.): *Race*. New Brunswick, New Jersey, Rutgers University Press, pp. 78-102.
Sahlins, Marshall (1981). *Historical Metaphors and Mythical Realities: Structure in the Early History of the Sandwich Islands Kingdom*. Ann Arbor, University of Michigan Press.
———(1985). *Islands of History*. Chicago, University of Chicago Press [(1987). *Islas de historia. La muerte del capitán Cook. Metáfora, antropología e historia* (trad. de Beatriz López). Barcelona, Gedisa].
———(2000). *Culture in Practice: Selected Essays*. New York, Zone Books.
Said, Edward (1978). *Orientalism*. New York, Vintage Books [(1990). *Orientalismo* (trad. de María L. Fuentes). Madrid, Libertarias Prodhufi].
Sanjek, Roger (1994). "Intermarriage and the future of races in the United States", en Gregory, S. y Sanjek, R. (eds.): *Race*. New Brunswick, New Jersey, Rutgers University Press, pp. 103-130.
Sartre, Jean-Paul (1966) [1943]. *Being and Nothingness: A Phenomenological Essay on Ontology*. New York, Washington Square Press [(1993). *El ser y la nada* (trad. de Juan Valmar). Barcelona, Altaya].
———(1968). *Search for a Method*. New York, Vintage Books.

Scase, Richard (1992). *Class*. Mineapolis, University of Minnesota Press.
Schneider, David M. (1980). *American Kinship: A Cultural Account*. Chicago, University of Chicago Press.
Schneider, David M. y Smith, Raymond T. (1973). *Class Differences and Sex Roles in American Kinship and Family Structure*. Englewood Cliffs, New Jersey, Prentice Hall.
Schwartz, Gary y Merten, Don (1975). "Social identity and expressive symbols", en Spradley, J. P. y Rynkiewich, M. A. (eds.). *The Nacirema: Readings on American Culture*. Boston, Little, Brown, pp. 195-212.
Scott, James C. (1985). *Weapons of the Weak: Everyday Forms of Resistance*. New Haven, Yale University Press.
———(1990). *Domination and the Arts of Resistance: Hidden Transcripts*. New Haven, Yale University Press [(2000). *Los dominados y el arte de la resistencia. Discursos ocultos* (trad. de Jorge Aguilar Mora). México, Era].
Scott, James C. y Tria Kerkvliet, Benedict J. (eds.) (1986). "Everyday forms of peasant resistance in South-East Asia", *Journal of Peasant Studies*, Volumen 13, Nº 2 (número especial, enero).
Scott, Joan (1988a). "On language, gender, and working-class history", en: *Gender and the Politics of History*. New York, Columbia University Press, pp. 53-67 [(2008). "Sobre lenguaje, género e historia de la clase obrera", en *Género e historia* (trad. de Consol Vilà I. Boadas). México, Fondo de Cultura Económica/ Universidad Autónoma de la Ciudad de México, pp. 77-94].
———(1988b). *Gender and the Politics of History*. New York, Columbia University Press [(2008). "Sobre lenguaje, género e historia de la clase obrera", en *Género e historia* (trad. de Consol Vilà I. Boadas). México, Fondo de Cultura Económica/Universidad Autónoma de la Ciudad de México].
Segal, Daniel A. (1998). "The hyper-visible and the masked: Observations of 'race' and 'class' in the contemporary U.S.", en Greenhouse, C. (ed.): *Democracy and Ethnography*. Albany, SUNY Press.
Sennett, Richard (1998). *The Corrosion of Character: The Personal Consequences of Work in the new Capitalism*. New York, W.W. Norton and Company [(2001). *La corrosión del carácter: Las consecuencias personales del trabajo en el nuevo capitalismo* (trad. de Daniel Najmías Bentolilla). Barcelona, Anagrama].
Sennett, Richard y Cobb, Jonathan (1972). *The Hidden Injuries of Class*. New York, Vintage Books.
Sewell, William H., Jr. (1980). *Work and Revolution in France: The Language of Labor from the Old Regime to 1848*. Cambridge, Cambridge University Press [(1991). *Trabajo y revolución en Francia* (trad. de Francisco Gavilán). Barcelona, Taurus].
———(1992). "A theory of structure: Duality, agency, and transformation", *American Journal of Sociology*, Volumen 98, Nº 1, pp. 1-29.

———(2005). *Logics of History: Social Theory and Social Transformation.* Chicago, University of Chicago Press.
Smith, Raymond T. (1984). "Anthropology and the concept of social class", *Annual Review of Anthropology*, 13, pp. 467-494.
Smith-Rosenberg, Carroll (1986). "Writing history: Language, class and gender", en De Lauretis, T. (ed.): *Feminist Studies, Critical Studies.* Bloomington, Indiana University Press, pp. 31-54.
Sokolov, Raymond (1975). *Native Intelligence.* New York, Harper and Row.
Somers, Margaret Ramsay (1989). "Workers of the world, compare!", *Contemporary Sociology*, Volumen 17, Nº 3, pp. 325-329.
Spivak, Gayatri Chakravorty (1988a). "Can the subaltern speak?", en Nelson, C. y Grossberg, L. (eds.): *Marxism and the Interpretation of Culture.* Urbana y Chicago, University of Illinois Press, pp. 271-313.
———(1988b). "Subaltern studies: Deconstructing historiography", en Guha, R. y Spivak, G. C. (eds.): *Selected Subaltern Studies.* New York, Oxford University Press, pp. 3-34.
Spradley, James P. y Rynkiewich, Michael A. (eds.) (1975). *The Nacirema: Readings on American Culture.* Boston, Little, Brown.
Stacey, Judith (1990). *Brave New Families: Stories of Domestic Upheaval in Late-Twentieth-Century America.* New York, Basic Books.
Stack, Carol B. (1974). *All Our Kin: Strategies for Survival in a Black Community.* New York, Harper and Row.
Star, Alexander (1993). "The twenty-something myth", *New Republic*, 4 de enero, pp. 22-26.
Stedman Jones, Gareth (1983). *Languages of Class: Studies in English Working-class History 1832-1982.* Cambridge, Cambridge University Press [(1989). *Lenguajes de clase: Estudios sobre la historia de la clase obrera inglesa, 1832-1982* (trad. de Blanca Tera). Madrid, Siglo XXI].
Steinberg, Stephen (1989) (2ª ed.). *The Ethnic Myth: Race, Ethnicity, and Class in America.* Boston, Beacon Press.
Strauss, Claudia (1997). "Partly fragmented, partly integrated: An anthropological examination of 'postmodern fragmented subjects'", *Cultural Anthropology*, Volumen 12, Nº 3, pp. 362-404.
Stoler, Ann (1986). "Plantation politics and protest on Sumatra's East Coast", *Journal of Peasant Studies*, Volumen 13, Nº 2, pp. 124-143.
———(1989). "Rethinking colonial categories: European communities and the boundaries of rule", *Comparative Studies in Society and History*, Volumen 31, Nº 1, pp. 134-161.
Talbot, Margaret (1997). "Getting credit for being white", *The New York Times Magazine*, 30 de noviembre, pp. 116-119.
Taylor, Charles (1985a). "What is human agency?", en: *Human Agency and*

Language: Philosophical Papers 1. Cambridge, Cambridge University Press, pp. 1-44.

———(1985b). "The concept of a person", en: *Human Agency and Language: Philosophical Papers, 1.* Cambridge, Cambridge University Press, pp. 97-114.

Taylor, Timothy (2001). *Strange Sounds: Music, Technology, & Culture.* New York, Routledge.

Terray, Emmanuel (1972). *Marxism and "Primitive" Societies.* New York, Monthly Review Press [(1971). *El marxismo ante las sociedades "primitivas"* (trad. de Ricardo Pochtar). Buenos Aires, Losada].

Thompson, E. P. (1966). *The Making of the English Working Class.* New York, Vintage Books [(1989). *La formación de la clase obrera en Inglaterra* (trad. de Elena Grau). Barcelona, Crítica].

Thornton, Sarah (1995). *Club Cultures: Music, Media and Subcultural Capital.* Cambridge, Polity Press.

Throop, C. Jason y Murphy, Keith M. (2002). "Bourdieu and phenomenology: A critical assessment", *Anthropological Theory*, Volumen 2, Nº 2, pp. 185-207.

Traube, Elizabeth (1992a). *Dreaming Identities: Class, Gender and Generation in 1980s Hollywood Movies.* Boulder, Westview Press.

———(1992b). "Secrets of success in postmodern society", en: *Dreaming identities: Class, Gende, and Generation in 1980s Hollywood Movies.* Boulder, Westview Press, pp. 67-97.

Turner, Terence (1991). "Representing, resisting, rethinking: Historical transformations of Kayapo culture and anthropological consciousness", en G. Stocking (ed.): *History of Anthropology, Vol. 7: Colonial Situations: Essays on the Contextualization of Ethnographic Knowledge.* Madison, University of Wisconsin Press, pp. 285-313.

———(s. f.). "The Mebengokre Kayapo: History, social consciousness and social change from autonomous communities to inter-ethnic system". Manuscrito inédito.

Vanneman, Reeve y Weber Cannon, Lynn (1987). *The American Perception of Class.* Philadelphia, Temple University Press.

Varenne, Hervé (1977). *Americans Together: Structured Diversity in a Midwestern Town.* New York, Teachers College Press.

Varenne, Hervé; Goldman, Shelley y McDermott, Ray (1998). "Racing in place", en Spindler, G. (ed.): *Successful Failure: The School America Builds.* Boulder, Westview Press, pp. 106-131.

Von Neumann, John y Morgenstern, Oskar (1953) [1944]. *The Theory of Games and Economic Behavior,* New York, Wiley.

Walker, Pat (ed.) (1979). *Between Labour and Capital.* Hassocks, Harvester Press Limited.

Wallace, Anthony F. C. (1972). *Rockdale: The Growth of an American Village in*

the Early Industrial Revolution. New York, W. W. Norton.
Warner, W. Lloyd (1961). *The Family of God: A Symbolic Study of Christian Life in America*. New Haven, Yale University Press.
Warner, W. Lloyd y Lunt, Paul S. (1941). *The Social Life of a Modern Community*. New Haven, Yale University Press.
Weber, Max (1958) [1904-1905]. *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*. New York, Scribners [(1979). *La ética protestante y el espíritu del capitalismo* (trad. de Luis Legaz Lacambra). Barcelona, Península].
Weiss, Philip (1996). "Letting go: A personal inquiry", *New York*, 29 de enero, pp. 24-33.
White, Christine Pelzer (1986). "Everyday resistance, socialist revolution and rural develop ment: The Vietnamese case", *Journal of Peasant Studies*, Volumen 13, Nº 2, pp. 49-63.
Williams, Monci Jo (1985). "The baby bust hits the job market", *Fortune*, 27 de mayo, pp. 122-135.
Williams, Raymond (1977). *Marxism and Literature*. Oxford, Oxford University Press [(2000). *Marxismo y literatura* (trad. de Pablo di Masso). Barcelona, Península].
Willis, Paul (1977). *Learning to Labor: How Working-class Kids Get Working-class Jobs*. New York, Columbia University Press [(1988). *Aprendiendo a trabajar: Cómo los chicos de la clase obrera consiguen trabajos de la clase obrera* (trad. de Rafael Feito). Madrid, Akal].
Wilson, William Julius (1978). *The Declining Significance of Race*. Chicago, University of Chicago Press.
———(1987). *The Truly Disadvantaged*. Chicago, University of Chicago Press.
Wolf, Eric R. (1982). *Europe and the People Without History*. Berkeley, University of California Press [(1987). *Europa y la gente sin historia* (trad. de Agustín Bárcenas). México, Fondo de Cultura Económica].
Wray, Matt y Newitz, Annalee (eds.) (1997). *White Trash: Race and Culture in America*. New York, Routledge.
Wright, Erik Olin (1985). *Classes*. London y New York, Verso [(1998). *Clases* (trad. de Ángel M. Faerna García-Bermejo). Madrid, Siglo XXI].
Yacine, Tassadit (1992). "Anthropologie des affects: La peur dans les rapports hommes-femmes", en: *Amour, phantasmes, et sociétés en Afrique du nord et au Sahara*. Paris, L'Harmattan-Awal.
Zipes, Jack (1993). *The Trials and Tribulations of Little Red Riding Hood*. New York, Routledge.

Sherry B. Ortner

Antropología y teoría social

Cultura, poder y agencia

CIENCIAS SOCIALES

En *Antropología y teoría social*, la reconocida antropóloga Sherry B. Ortner recurre a su permanente interés por las teorías de las prácticas culturales para repensar los conceptos clave de cultura, agencia y subjetividad. De los siete ensayos que integran este volumen, algunos ofrecen una reflexión expresa sobre temas teóricos: la relación entre agencia y poder, la viabilidad de una antropología de la subjetividad y el carácter problemático de los estudios etnográficos de la resistencia. Otros presentan un tenor más etnográfico y abordan el vínculo entre raza e identidad en la clase media norteamericana, así como el papel de la cultura pública y los medios de comunicación en la angustia de clase de la Generación X. Escritos con la lucidez que caracteriza a Ortner, este libro constituye un aporte en relación con el futuro de la teoría social desde la perspectiva de una de las grandes antropólogas de nuestro tiempo.

ISBN 978-987-4027-17-7

open access

UNIVERSIDAD NACIONAL DE SAN MARTÍN

DIEZ AÑOS

UNSAM EDITA